Der ältere Friedrich Schlegel

in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit, zur Mystik und katholischen Lehre.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Franziska Boesmiller,
München.

Druck: Schwäbische Verlagsdruckerei G. m. b. H., Betrieb Dillingen a. Donau
1929.

Der ältere Friedrich Schlegel

in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit, zur Mystik und katholischen Lehre.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Franziska Boesmiller,
München.

Druck: Schwäbische Verlagsdruckerei G. m. b. H., Betrieb Dillingen a. Donau
1929.

Begutachter: Prof. Dr. Fritz Strich.
Referent: Geheimrat Prof. Walther Brecht.
Korreferent: Geheimrat Prof. Carl v. Kraus.
Tag der mündlichen Prüfung: 14. Juni 1929.

Literaturverzeichnis.

Friedrich Schlegel, Sämtliche Werke, Wien 1846, Ignaz Klang. Insbesondere:
Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. 1808 S. W. Bd. 8
Ueber die neuere Geschichte. Vorlesungen, Wien 1810 S. W. Bd. 11
Geschichte der alten und neuen Literatur, Wien 1812 S. W. Bd. 2
Philosophie des Lebens, in 15 Vorlesung. Wien 1827 S. W. Bd. 2
Philosophie der Geschichte. 18 Vorlesung. Wien 1828 S. W. Bd. 13, 14
Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, Dresden 1828/29 S. W. Bd. 15.
Ueber La Martine's religiöse Gedichte 1820 S. W. Bd. 8.
Friedrich Schlegel, Briefe an Frau Christine von Stransky, hrsg. von M. Rottmanner, Wien 1907.
Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, hrsg. von O. Walzel 1890.
Friedrich Schlegel, Fr. H. Jacobis Werke, 1812—20. Jahrbücher der Literatur Wien 1822.
Friedrich Schlegel, Besprechungen J. G. Fichtes neuester Schriften, Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jahrgang 1808.
August Wilhelm Schlegel, Sämtliche Werke, Bd. 8
1. Berichtigung einiger Mißdeutungen 1828
2. Ueber Friedrich Schlegel, Brief an Windischmann 1834.
Becher, E. Naturphilosophie, Leipzig 1914.
Dilthey, W. Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Berlin 1861.
Dilthey W. Leben Schleiermachers. Zweite Aufl., hrsg. von H. Mulert, Berlin 1922.
Dyroff, A. Karl Josef Windischmann und sein Kreis. Köln 1916 (Görresgesellschaft).
Enders, K. Friedrich Schlegel, Leipzig 1913.
Erdmann, J. E. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1848.
Feuchtersleben, E. Frh. v. Friedrich von Schlegels Biographie, Fr. Schlegel S. W. Bd. 15.
Finke, H. Der Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels 1818—1820, München 1923.
Finke, H. Ueber Friedrich und Dorothea Schlegel. Köln 1918 (Görresgesellschaft).
Finke, H. Briefe an Fr. Schlegel, Köln 1917.
Finke, H. Ueber Friedrich Schlegel, Rektoratsrede, Freiburg im Breisgau 1918.
Fichte, J. G. Anweisung zum seligen Leben, hrsg. von Heinrich Scholz, Deutsche Bibliothek.
Fichte, J. H. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Leipzig 1862.
Görres, J. v. Gesammelte Briefe, hrsg. von F. Binder, München 1874.
Glawe, W. Die Religion Friedrich Schlegels, Berlin 1806.
Haym, R. Romantische Schule. 4. Aufl., besorgt von O. Walzel, Berlin 1920.
Hegel, G. W. Sämtliche Werke, Bd. 10 Vorlesungen über Aesthetik. Hrsg. von Dr. Hotho Berlin 1835.
Hegel, K. Briefe von und an Hegel, Leipzig 1887.
Horwitz, H. Das Ichproblem der Romantik. München 1916.
Huch, Ricarda. Romantik, Leipzig 1924.
Körner, J. Aus Friedrich Schlegels Brieftasche, Deutsche Rundschau 1918.

Körner J. Friedrich von Schlegels katholisches Glaubensbekenntnis? Hochland 1917/18. 15. Jahrgang 3. Heft.
v. d. Leyen, Fr. Friedrich Schlegel, Fragmente. Jena und Leipzig 1904.
Minor, J. Briefe von Friedrich Schlegel an Windischmann. Im Archiv für Literaturgeschichte, hrsg. von F. Schnorr v. Karolsfeld 15. Bd.
Minor, J. Friedrich Schlegel. In den „Grenzboten", Leipzig 1883.
Muncker, Fr. Friedrich Schlegel. (Allgemeine deutsche Biographie Bd. 33.)
Pichler, K. Denkwürdigkeiten aus meinem Leben. Wien 1844.
Plitt, G. L. Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig 1870.
Schlegel, J. H. Die neuere Romantik in ihrem Entstehen und ihre Beziehungen zur Fichteschen Philosophie. Rastatt 1863.
Schmidt, E. Caroline. Briefe aus der Frühromantik. Leipzig 1913.
Spahn, M. Ungedruckte Briefe von Friedrich Schlegel. Hochland, Jahrgang 2 Heft 10.
Staudenmeier, Rezension über Franz Baaders Vorlesungen über religiöse Philosophie. Tübingen 1832. (Theolog. Quartalsschr.)
Staudenmeier, Andenken an Friedrich Schlegel. Tübingen 1832 (Theol. Quartalsschr.).
Steppuhn, F. Friedrich Schlegel als Beitrag einer Philosophie des Lebens, Logos I 1910.
Strich, F. Deutsche Klassik und Romantik, München 1924.
Unger, R. Briefe von Dor. und Fr. Schlegel an die Familie Paulus. Berlin 1913.
Varnhagen von Ense, Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel. Leipzig 1836.
Wienecke, E. Patriotismus und Religion in Friedrich Schlegels Gedichten, München 1913.
Wienecke, E. Caroline und Dorothea Schlegel in Briefen, Weimar 1914.
„Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland." Eine Gabe für Karl Muth 1927.
Windischmann, C. J. H. Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806 nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts, Bonn 1836.
Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1921.
Busse, L. Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit, 7. Aufl. von R. Falckenberg, Leipzig 1921.

Zeitschriften: Athenaeum, Europa, Deutsches Museum, Concordia.

Friedrich Schlegel, Anfangspunkte christlichen Nachdenkens, hrsg. v. H. L. Held 1917.

Friedrich Schlegel, Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus. 1. Jahrg. Nr. 103 und 104.

Jakob Böhme, 6 Puncta theosophica. Nach der Ausgabe von 1730 neu erschienen im Inselverlag 1921.

Bartmann, B. Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg 1911.
Bischoff, E. Die Mystik und Magie der Zahlen. Berlin 1920.
Chezy, H. v. Unvergessenes, Leipzig 1858.
Fischer, O. Auferstehungshoffnung in Zahlen, Leipzig 1920.
Fischer, O. Orientalische und griechische Zahlensymbolik, Leipzig 1918.
Franz, A. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg 1909.
Freund, P. G. Der heilige Clemens Maria Hofbauer, Regensburg 1909.
Görres, J. v. Mystik, Magie und Dämonie. „Die christliche Mystik" in Auswahl. Hrsg. von Josef Bernhart, München 1927.
Hettinger, F. Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik 3. Aufl. Freiburg 1813.
Innerkofler, P. A. Der heilige Clemens Maria Hofbauer, Regensburg 1913.
Jakoby, A. Segenssprüche und Zauberformeln aus Luxemburger Handschriften.

Böhme, Jakob, Von der Genaden-Wahl. Nach der Ausgabe von 1682, neu herausgegeben von der Vereinigung der Freunde mystischer Literatur, Berlin-Wilmersdorf 1926.
Böhme, Jakob, Morgenröte im Aufgang. Von den drei Prinzipien. Vom dreifachen Leben. Herausgegeben von J. Grabisch, München 1912.
Elert, W., Jakob Böhmes deutsches Christentum. Berlin 1914.
Elert W. Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes. Berlin 1913.
Ederheimer, E. Jakob Böhme und die Romantiker. Heidelberg 1904.
Feilchenfeld, W. Der Einfluß Jakob Böhmes auf Novalis. Berlin 1922.
Schreyer, L., Die Lehre des Jakob Böhme, Leipzig 1922.
Imle, F., Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. Paderborn, 1927.
Martin, A. v., Romantische Konversionen, Logos, Band 17, Heft 2.
Mehlis, G., Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen. München 1927.
Des hl. Johannes vom Kreuz Sämtliche Werke, neue deutsche Ausgabe von P. Aloysius und P. Ambrosius. München 1927.
P. Lippert, S. J. Vom Wesen des katholischen Menschen. München 1923.
P. Lippert, S. J. Credo, Band 3, Gott und die Welt. Freiburg 1917.
Rosenthal, D. A. Konvertitenbider aus dem 19. Jahrhundert, Band 1, 1865—66.
Saint-Martin, Claude de, Ecce Homo, übersetzt von A. W. Sellin, Stuttgart 1922.
Saint-Martin, Claude de, Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme e l'Univers. Uebersetzt von Sellin. Konstanz 1919.
Saint-Martin, De l'Esprit de choses. Uebersetzt von G. H. Schubert. 1812.
Schuck, J., Der Myrrhenberg des Hl. Bernhard von Clairvaux, München 1926.
Vetter, F. Die Predigten Taulers aus der Engelberger und Freiburger Handschrift. Berlin 1910.
Strich, F., Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner. Halle 1910.
Wiese, B. v. Friedrich Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen, Berlin 1927.

Friedrich Schlegels Sämtliche Werke sind in den Anmerkungen mit S. W. bezeichnet.

Inhalts-Uebersicht.

Der ältere Friedrich Schlegel

„Vom 19. Jahrhundert hat Friedrich Schlegel die Anerkennung und das Verständnis seines Schaffens erwartet, das er bei einer stumpfen Mitwelt nicht gefunden hat. In der Tat sind ihm zu Ende des letztverflossenen Säkulums in Minor und Walzel zwei Verkünder erstanden, die wenigstens seinem jugendlichen Werk voll gerecht geworden sind und ihm ein für allemal eine hoch bedeutsame Stellung innerhalb der deutschen Geistesgeschichte zugewiesen haben. Aber während Friedrich Schlegel, der Gräkomane, der geistreiche Fragmentist, der Verfasser der „zügellosen" Lucinde, heute von jedem Pennäler gewußt wird, ist und bleibt der reife und späte Schlegel, der katholische Politiker und Philosoph so gut wie verschollen."[1])

Es muß zugegeben werden, daß Friedrich Schlegel durch seinen Uebertritt zum Katholizismus die sichere Beurteilung seines Wesens erschwerte. Manches von dem, was er früher verehrt hatte, verwarf er nun. „Manche seiner späteren Auffassungen stehen denen seiner Jugendzeit schroff gegenüber. Er selbst hat für seine „Sämtlichen Werke" vielfach Umarbeitungen seiner Jugendschriften, soweit er sie aufnahm, vorgenommen; denn manches wollte er nicht aufnehmen, wollte es der Vergessenheit anheimgeben."[2]) Die innere Wandlung, die solchem Tun zugrunde lag, ist ebenso bemerkenswert wie jede neue Hervorbringung, die dem reichen, alles umfassenwollenden Geiste gelang. „Auch der Schlegel nach 1908 gehört der Geistesgeschichte in hervorragendem Maße an"[3]) mögen auch seine Leistungen an „systematischer Ungeschlossenheit" leiden.

Philosophie war und blieb immer Fr. Schlegels bevorzugtes Arbeitsfeld. Er wurde nicht müde, ihr neue Namen zu geben, neue Aufgaben zuzuweisen, neue Erwartungen in sie zu setzen. Sie war für ihn in unaufhörlichem Streben nach Wahrheit vor allem eine Erfahrungswissenschaft. Wie er in der Geschichtsphilosophie für den Grundsatz eintrat, „daß die Tatsachen der Weltgeschichte den leitenden Faden der Geschichtsphilosophie abgeben müssen"[4]), so suchte er die gesamte

---

[1]) J. Körner, Friedrich Schlegels kath. Glaubensbekenntnis? Hochland 1917/18, 15. Jahrgang, 3 Heft.

[2]) H. Finke. Ueber Friedrich Schlegel. Rektoratsrede, Freiburg i. Breisgau 1918 S. 33.

[3]) H. Finke. Ueber Friedrich Schlegel, S. 42.

[4]) H. Finke. Ueber Friedrich Schlegel, S. 47.

Philosophie gegen den Willen des Zeitalters zu schützen, sie zu einer rein spekulativen Wissenschaft „erniedrigen zu wollen". Dieser Wille sei der „Grundfehler des Zeitalters nicht bloß seit Kant, sondern weit länger, seit Baco, wenn man will, d. h. seitdem der Einfluß und das glänzende, aber unpassende Beispiel der Mathematik und der Physik den spekulativen Geist, der ersten Wirkung nach, mehr überfüllte und erdrückte, als bereicherte".[5]) Dem alternden Fr. Schlegel war Philosophie die „Wissenschaft vom Worte des Lebens" — „die Lehre von der Sehnsucht" — und eine „natürliche Wißbegier, wie sie durch die Rätsel des Daseins, der äußeren Welt oder auch des eigenen Ich und Bewußtseins angeregt, sich selbst innerlich klar werden möchte".[6]) Er sah in Philosophie ein Untrennbares von tiefsten religiösen Zielen, ihre erste Aufgabe sei die „Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im Menschen"[7]), insofern „diese Wiederherstellung bloß im innern Bewußtsein erkannt und verstanden werden und auch wirklich geschehen" soll. „Darum ist die Philosophie nicht bloß, wie jetzt ausschließend gelehrt wird, eine Wissenschaft, noch auch wie andere wollen, eine Kunst, sondern zugleich und vor allem andern eine Tugend".[8]) Für Fr. Schlegel wurde die Philosophie Weg und Leben zu Gott hin — zum Gott des Christentums. In mystischer Weise erklärte er das Christentum als „jenes dreifache Leben der Seele durch den Geist, oder des Geistes durch die Seele in Gott und dem ewigen Wort" . . . . . „und eben darum ist alle Philosophie eine christliche und soll es auch . . . nicht etwa bloß durch eine vielleicht absichtlich erkünstelte Uebereinstimmung in einzelnen Artikeln und Dogmen sein".[9]) Wenn er dann fortfuhr, das Christentum im dreifachen Sinne auszulegen: im metaphysischen, als die Offenbarung des ewigen Wortes und die Lehre von dieser Offenbarung" — im historischen, beginnend „mit der Person des Heilandes, mit der Stiftung der christlichen Kirche und der Begründung des katholischen Glaubens" — in der moralischen Bedeutung, „welche man sonst die mystische nannte, darunter das innere Leben verstehend, „worin das Wesen des Christentums nicht minder als die Grundlage der Philosophie beruht", so geschah das nur, um „nach diesem Standpunkte . . . die christliche Philosophie auch die Wissenschaft vom Worte des Lebens . . . oder mit Beziehung auf den Anfang derselben und auf das, was dieser Anfang voraussetzt, auch die Lehre von der Wiedergeburt des Bewußtseins"[10]) zu nennen. Diese Voraussetzung war in der Ueberzeugung Schlegels gegeben, daß „der gewöhnliche Zustand unseres jetzigen Bewußtseins der eines zwiefachen Gegensatzes zwischen Verstand und Willen, Vernunft und Phantasie sei. Aus dieser vierfachen Spal-

[5]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jahrgang, 1. Heft 1908, S. 158.
[6]) S. W. Bd. 15 Vorlesung über Sprache und Wort S. 7.
[7]) S. W. Bd. 13. Philosophie der Geschichte. S. 5.
[8]) Fr. Schlegel, Deutsches Museum 1812, S. 98.
[9]) Fr. Schlegel, Friedrich Heinrich Jacobis Werke, 1812—1820, Jahrbücher der Literatur, Wien 1822, S. 177.
[10]) Ebenda S. 178.

tung sollte das lebendig vollständige, dreieinige Bewußtsein wieder hergestellt werden, dessen 3 Prinzipien Glaube, Hoffnung und Liebe sind".[11]) Wenn aber die „denkende Seele der Mittelpunkt des menschlichen Bewußtseins"[12]) in unendlicher Sehnsucht nirgends Ruhe findet, wenn sie mitten im Kampf des Lebens und im Drang der Welt wie ein Licht suchendes Auge aus den sturmbewegten Wellen im Meere der Zeiten zum Himmel hinaufgewendet bleibt, ob sie dort nicht einen Stern der ewigen Hoffnung fände"[12]), dann trägt sie in sich die echte, vom Göttlichen ausgehende, zum Göttlichen zurückkehrende Sehnsucht. Aus dieser Wurzel geht fast alles geistig Schöne und Große hervor, ja auch selbst die Liebe zu dem geistigen Wissen und innern Verstehen des Lebens; die Philosophie hat keine andere Quelle, und man könnte dieselbe in dieser Beziehung ebenso passend die Lehre von der Sehnsucht oder die Wissenschaft von der Sehnsucht nennen".[13]) So werde die Philosophie zu ihrem tiefsten Ziel gelangen, den Sinn des Lebens — „die eigentliche Bedeutung, oder wenn man es so nennen darf, das erklärende Wort des Lebens"[13]) zu finden. Dieses Wort des Lebens sei ein wiederbelebendes und selbstlebendiges Wort, das alle Zweifel löst, jeden Zwiespalt unseres innern Daseins versöhnt, alle Kräfte der Seele stärkt und erhöht. Doch nur durch „innere Klarheit und helle Gesinnung oder lichte Besinnung können wir zu dem harmonisch ausgleichenden Wort unseres innern Daseins durchdringen, dann auch darin die das höhere Leben zusammenhaltende, vor jedem störenden Einfluß schirmende Kraft gewinnen. Das aber eben ist die Philosophie des Lebens und darin besteht das Wesen derselben".[14])

Im Vergleich mit diesen Andeutungen erscheint es wie eine Einschränkung, wenn Fr. Schlegel die Behauptung aufstellt: „Es ist nicht genug, daß die wahre Philosophie christlich sei, sie muß auch katholisch sein und das ist sie nur durch Erklärung der Seele Gottes". (Fragment 1816.)[15]) An anderer Stelle wird ausdrücklich dem Dogma die Berechtigung abgesprochen, die Philosophie zu bestimmen oder zu erklären — — das Wesentliche der christlichen Philosophie, worauf es einzig ankomme, sei „die innere Harmonie oder der Einklang zwischen dem Wissen und dem Glauben, dann die Idee der göttlichen Offenbarung als die Grundlage nicht bloß der Theologie, sondern auch alles andern Wissens und endlich, daß auch die Natur und Naturwissenschaft in diesem höheren göttlichen Lichte erkannt und verstanden"[16]) wird. Inwiefern die wahre Philosophie katholisch sein könne durch „die Erklärung der Seele Gottes" hat Fr. Schlegel in dem betreffenden Fragment nicht dargelegt. Einige Jahre später fand er eine Begründung, die sich eng

---

[11]) Franz Muncker, Fr. Schlegel, Allg. deutsche Biographie Bd. 33 S. 752.
[12]) S. W. Bd. 12 Philosophie des Lebens S. 23 und 42.
[13]) S. W. Bd. 15 S. 7.
[14]) S. W. Bd. 15 S. 19.
[15]) C. J. Windischmann, S. 492 2. Bd.
[16]) S. W. Bd. 14 Philosophie der Geschichte S. 251.

anschließt an die Wesensdarstellung der christlichen Philosophie: „In zwei Punkten bewährt sich die christliche Philosophie als eine katholische: 1. Im Glauben, nicht auf die gewöhnliche Art durch Unterwerfung unter ein Glaubensgesetz, da die Erleuchtung doch vorangehen muß — 2. In der Offenbarung, weil nämlich die Tradition als eine fortgehende Offenbarung notwendig mit jener verbunden und in ihr schon gegeben ist."[17])

Aus all diesen Ueberlegungen geht hervor, daß der späte Fr. Schlegel alle Scheidewände niederzureißen versuchte, die er von andern zwischen Philosophie und Religion, Glauben und Leben aufgerichtet sah. Er tat dies nicht nur als der ruhelose Geist, der keine Grenzen anerkennen konnte, er tat es auch mit bewußter Betontheit als Angehöriger des deutschen Volkes. „Jene gänzliche Trennung der Religion und Philosophie, welche bei einigen oberflächlicher denkenden Nationen, um beide Regionen gegenseitig zu sichern, beliebt worden ist, paßt wenigstens für uns durchaus nicht."[18]) Gleichzeitig stellte er eine Untersuchung an, welches philosophische System wohl am besten mit dem Christentum vereinbar sei und kam nach Ablehnung der Philosophie des Spinoza und des Aristoteles[19]) zu dem Schluß, daß „wegen des hohen, erleuchteten und liebevollen Geistes, der in dem ganzen herrscht"[20]), die Platonische Philosophie dem Christentum am nächsten stehe. „Wenn wir sie von der einen Seite als den letzten herrlichen Widerschein der ältesten orientalischen Philosophie verehren, so kann man sie von der andern Seite mit Recht als die schöne Verkündigung und ahnende Morgenröte der christlichen Philosophie betrachten, als ein verbindendes Mittelglied zweier Welten der geistigen Bildung."[20])

Die Weite Schlegelschen Denkens bekundet sich auch in der Abwehr jeder Bindung an eine bestimmte Methode in der Philosophie. „Jede Methode und jede wissenschaftliche Form ist gut, oder kann doch, recht gebraucht, gut sein; keine aber darf ausschließend sein; keine darf mit Zwang gleichförmig durchgeführt und in ermüdendem Einerlei überall angewandt werden."[21]) Dieser Auffassung folgend gebrauchte Fr. Schlegel selbst keine bestimmte Methode — er vermochte aber auch nicht ein philosophisches System aufzustellen. „Er konnte nur über alle vorhandenen geistreich, scharfsinnig, oft fein und gewandt, bisweilen tief und mit glücklicher Kraft sprechen, sie verknüpfen, scheiden, zurechtlegen, beseitigen. Die Wissenschaftslehre Fichtes, die Naturphilosophie Schellings, die Logik Hegels waren seine Verzweiflung. Solcherlei wie er von andern geleistet sah, aus sich hervorzuarbeiten, fühlte er den Drang zugleich und das Unvermögen. Mit Widerwillen schloß er sich dem von andern Aufgestellten an, doch nie völlig; er suchte hineinzudringen, um

---

17) Windischmann S. 519.
18) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1808 1. Jahrgang 1.—3. Heft S. 272.
19) Anhang S. 83.
20) Heidelberger Jahrbücher d. Lit. 1808 1. Jahrgang S. 274.
21) S. W. Bd. 12 Philosophie des Lebens S. 210.

sich davon wieder lossagen zu können.[22]) Er fühlte sich von jeher zur Kritik berufen, versäumte es aber nicht, im reifen Alter diese ureigene Tätigkeit von seinem neu gewonnenen Standpunkt aus zu kritisieren: „Wenn ich in der ersten Epoche meiner Philosophie davon durchdrungen war, die Philosophie müsse kritisch sein ,— aber in einem ganz anderen und viel höheren Sinne als bei Kant, nach einer lebendigen Kritik des Geistes, so war dieses ganz richtig; diese unsere neue geistige Kritik ist überall siegreich durchgedrungen und anerkannt worden. Was darin einzig fehlte, ist der geistige Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens, den ich jedoch frühzeitig anfing zu suchen. Uebrigens ist diese Kritik allerdings „ein Licht, welches sich selbst erleuchtet" und Ueberzeugung unmittelbar gewinnt ohne Demonstration, sobald nämlich jene Mitte gefunden und gegeben ist.[23]) Nach dieser Erklärung kann es keine Verwunderung mehr erregen, wenn in den Beziehungen des älteren Fr. Schlegel zur Philosophie seiner Zeit der christlich religiöse Glaube eine zentrale Rolle spielte.

In seinen Vorlesungen über die neuere Geschichte, gehalten zu Wien 1810, stellte Schlegel fest, daß Kants Wille, „der wissenschaftlichen Denkweise eine dauernde Gestalt und Verfassung zu geben" — ähnlich wie es in England der Nationalgeist selbst bewirkt habe — in Deutschland nicht durchführbar gewesen sei. Doch habe seine Philosophie „wenigstens das Gute gehabt, daß sie dem unverhohlen atheistischen Geiste und Einfluß der neueren französischen Literatur entgegenarbeitete, auf Leibniz und überhaupt auf die ältere, bessere Philosophie zurückzugehen veranlaßte."[24]) Schlegel bezeugte rückhaltlos seine Achtung vor der alles gewöhnliche Maß übersteigenden Anstrengung und ernsten Kraft, mit der Fichte und Kant die Wahrheit erforschten. Besonders rühmte er den letzteren, da er „in einer Zeit, welche das Heil der wissenschaftlichen Bildung bloß in einer falschen Aufklärung und über alles verbreiteten Vernünftelei suchte, im Praktischen aber nach dem System der Lebensklugheit bloß auf Genuß und Vergnügen oder auf das irdisch Nützliche ausging, wenigstens die Notwendigkeit des Glaubens an das Uebersinnliche und überirdische Güter gelehrt hat, und die Strenge eines unerbittlichen Sittengesetzes allem gröberen und feineren Egoismus gerade entgegenstehend, mit Nachdruck behauptete und dadurch, wenn auch nicht für viele, so doch für die Wenigen unter den Vielen, eine Brücke des Uebergangs zur besseren Erkenntnis der Wahrheit geworden ist."[25]) Auch in den Vorlesungen über alte und neue Literatur (1812) lehnte Schlegel ausdrücklich die Meinung ab, daß die Kantsche Philosophie „für die Denkart und für den Glauben schädlich gewesen sei".[26]) „Dieser war

---

22) Varnhagen v. Ense, Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel. Leipzig 1836 S. 227.
23) Windischmann 2. Bd. S. 523.
24) S. W. Bd. 11 S. 345.
25) Fr. Schlegel, Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens, hrsg. von H. L. Held 1917 S. 15.
26) S. W. Bd. 2 S. 221.

ohnehin schon von andern Seiten her in seinem innersten Grunde erschüttert. Wurden ja bei einigen die Zweifel vermehrt oder erst rege gemacht, so führten diese Zweifel von der ernsten und tiefen Art ihre Heilung schon selbst mit sich. Nicht zwar in dem hinfälligen Gebäude des sog. Vernunftglaubens, aber es lagen außerdem viele und mannigfaltige Veranlassungen in der kantischen Philosophie zerstreut, von wo aus ein ernstlich Suchender auf eine oder die andere Art die höhere Ueberzeugung, wenn er sie verloren hatte, oder darin irre geworden war, wieder finden oder doch sich ihr wieder nähern konnte. Man muß nur bedenken, wie weit doch auch selbst in Deutschland die Philosophie des Zeitlaters eingewirkt hatte, um den Unglauben an alles Höhere weit zu verbreiten; so wird man finden, daß die Kantische Philosophie in dieser Hinsicht eher wohltätig gewirkt, wenigstens einigen als Uebergang gedient hat zur Wahrheit oder doch als erster Anlaß zur Rückkehr."[27]) Für Fr. Schlegel bestand Kants größte Leistung darin, daß er „gezeigt, daß die Vernunft in sich selbst streitend und an und für sich leer und ohne Inhalt, mithin nur in ihrer Anwendung auf die Erfahrung und im Gebiete derselben gültig, eine Erkenntnis von Gott oder göttlichen Dingen durch sie zu erreichen also nicht möglich sei.[28])

Bei diesem Punkt aber setzt Schlegels ablehnende Kritik gegenüber Kant ein. Wenn dieser die Vernunft unfähig erklärte zur Gotteserkenntnis, dann hätte er anerkennen müssen, daß „diese nur durch innere Wahrnehmung und göttliche Offenbarung erlangt werde, daß die höhere Philosophie eine Erfahrungswissenschaft sei".[29]) So habe er aber der Vernunft doch nicht die ordnende, dienende Stelle im Gebiete der sinnlichen Erfahrung angewiesen, sondern sie unter einer ihr gar nicht stehenden Verkleidung des Glaubens doch wieder auf den Thron gestellt. Nach Schlegels Urteil finden sich in Kants Philosophie viele von den Mängeln seiner Vorgänger im 17. und 18. Jahrhundert wieder. Zu solchen Mängeln rechnet er die Beschäftigung mit den „toten Begriffen von Raum und Zeit", das Schwanken „zwischen seinem eigenen Ich und der äußeren Sinnenwelt" und das Fehlen innerer Wahrnehmung und des Verständnisses für Uebersinnliches.[30]) Für Kant habe es nichts „als den leeren Raum der von allem Stoff entkleideten Vernunftsbegriffe gegeben" In diesem toten und verkehrten Denken war er ganz befangen und verwickelt, und so blieb ihm denn nichts als jener gezwungene Ausweg eines erkünstelten Glaubens, weil er zwischen seinem eigenen Ich und der äußeren Sinnenwelt ewig schwankend zu keiner Wahl und Entscheidung kommen konnte. Seine Nachfolger waren kühner, entweder alles aus dem eigenen Ich herleitend oder ebenso entschieden die äußere Welt und unendliche Naturkraft ergreifend. Die angebliche reine Vernunfterkenntnis, welche Kant hatte zerstören wollen,

27) S. W. Bd. 2 S. 221.
28) S. W. Bd. 2 S. 222.
29) S. W. Bd. 2 S. 222.
30) S. W. Bd. 2 S. 222.

erstand also unter einer doppelten Gestalt wieder auf, als Kunstwerk der Ichheit und als unbedingte Weltwissenschaft."[31]) An vielen Stellen: im Aufsatz „Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus", in der Rezension über Friedrich Heinrich Jacobis Werke, in der „Philosophie des Lebens" kam Schlegel auf Kants „Vernunftswissenschaft" zu sprechen, die er immer in Beziehung setzte zu einem übersinnlichen Glauben. Einmal klagte er, daß neben der „materiellen Naturvergötterung und Anbetung der sinnlichen Lebenskraft" auch die Vergötterung der „reinen Vernunft und ihres unendlichen Denkens und Wissens[32]) die Ursache alles Unglaubens sei. Ein anderes Mal erklärte er energisch: „Die Vernunft kennt und hat und gibt nur einen verneinenden Begriff oder vielmehr Nichtbegriff von Gott".[33]) Das Unheil falscher Philosophie sah Schlegel größtenteils fundiert durch den „jeden Weg zur höheren und richtigen Erkenntnis versperrenden" Irrtum Kants (ebenso Jacobis), „die philosophische Wahrheit in mathematischer Gewißheit durch logische Beweise sowohl selbst erfassen als auch für andere aufstellen zu wollen."[34]) Dieses abstrakte Wissen könne freilich nie zur Wahrheit und zum Leben in göttlichen Dingen führen, und müsse nun seine Zuflucht nehmen zu einem selbstgemachten Glauben, der überall das Halbe, Ungenügende, Leere fühlen lasse. „Der Kantische glauben sollende und glauben wollende, oft auch nicht recht wollende oder könnende Vernunftglauben — ein trotziges und verzagtes Wesen"[35]), — sei niemals und auf keine Weise geeignet gewesen, sich dauernd Eingang in den Gemütern zu schaffen, und habe scheinbar zu sich selbst kein rechtes Vertrauen gehabt. Auch sei er, „näher betrachtet, doch nur wieder die alte Vernunft, die an der Vorderseite des philosophischen Palastes feierlich ausgestoßen, nun zur praktischen Hintertüre unter der fremden Maske von neuem hereingeschlichen kam."[36])

Schlegel erkannte an, daß Kants Sitten- und Rechtslehre besonders „den Anteil, welchen die praktische Vernunft in diesem Gebiete haben soll, vorzüglich entwickelt" hat. Gleichzeitig sah er darin aber einen Beweis, was für ein „starres Wesen eine aus der praktischen Vernunft allein hergeleitete Sitten- und Rechtslehre bleiben muß, wenn kein anderes Element hinzugenommen wird; nicht bloß für den inneren Menschen ungenügend, sondern auch für das Leben in vielen Fällen ganz unanwendbar, ja wenn es ganz konsequent durchgeführt würde, auf die seltsamsten und ganz verkehrten Folgen führend".[37]) Schlegel arbeitete die letzten Jahre vor seinem Tode mit besonderer Hingabe an einer

[31]) S. W. Bd. 2 S. 223.
[32]) S. W. Bd. 12 S. 240.
[33]) Fr. Schlegel, Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus. „Oelzweige" 1819 Nr. 103 und 104 S. 429.
[34]) Jahrbücher der Literatur, Wien 1822 S. 174. Vgl. S. W. Bd. 15 S. 158, s. Anhang S. 83 und 84.
[35]) Fr. Schlegel, Deutsches Museum 1812 S. 80.
[36]) S. W. Bd. 12 S. 19
[37]) S. W. Bd. 2 S. 222.

Philosophie, die lebensnah und lebenswarm sein wollte und die er in dieser Absicht „Philosophie des Lebens“ nannte. Sie konnte ihm „keine bloße Vernunftswissenschaft sein, am wenigsten eine unbedingte; denn diese führt erstlich in ein Gebiet von toten Abstraktionen, welche dem Leben fremd sind; und durch den der Vernunft angeborenen dialektischen Streit wird dieses Gebiet in ein Labyrinth von widersprechenden Meinungen und Begriffen verwandelt, aus welchem die Vernunft allein mit all ihren dialektischen Waffen niemals den Ausweg finden kann; und eben dadurch wird das Leben, das innere und geistige Leben nämlich gestört und zerstört“.[38])

Während dem fragmentarischen Geiste des jungen Fr. Schlegel das geschlossene System der Fichteschen Wissenschaftslehre imponierte[39]), während besonders das Radikale und Revolutionäre, ja das Paradoxe darin die größte Anziehungskraft auf ihn ausübte[40]), fand der reife Schlegel vorwiegend nur ablehnende Kritik gegenüber der „Ichheitsphilosophie“ Fichtes. Während er noch 1799[41]) an seinen Bruder August Wilhelm schrieb: Ich werde nun ganz bescheiden dartun, daß Fichtes Verdienst eben darin besteht, daß er die Religion entdeckt habe und daß seine Lehre nichts anderes sei, als wahre Religion in Form der Philosophie“[42]) — bezeichnete er in einem Fragment 1806 den „jetzigen Idealismus“ als den „allerböſesten und schlechtesten“, da er zwar Gott als Ideal anerkenne, aber — wie im Hochmut — die absolute Ichheit vergöttere.[43])

Ein wesentlicher, in allen Schriften mit einiger Verschiedenheit des Ausdrucks wiederkehrender Bestandteil der Lehre Fichtes sei die Betrachtung der Natur als tote Sinnenwelt, als bloßer Niederschlag der Reflexion, als eigentliches Nichtsein und ganz und gar ungöttliches Scheinwesen. Im Schlegelschen Geiste lebt aber der Gedanke an eine durchaus beseelte Natur als Darstellung der Gottheit, wodurch sie höchste Realität empfange, und er mußte es tadeln, daß „das Wissen als einzig mögliche Art des Daseins oder Offenbarung des ursprünglichen Seins die Stelle derselben“ — also der göttlichen Realität, einnehme. Mit einer Art Triumph stellte Schlegel 1808 fest, daß „die Fichtesche Naturverachtung und Naturentseelung nicht bloß die jetzigen philosophischen und alle tieferen Physiker . . . . sondern das ganze Altertum ohne Ausnahme, ferner die noch unverdorbenen Naturmenschen und die Dichter und Künstler aller Zeiten und Nationen“[44]) gegen sich habe. „Denn mit der Belebung der Natur dürfte wohl alle Mythologie und mit ihr auch der wesentlichste Teil der Poesie und bildenden Kunst wegfallen.“[45])

[38]) S. W. Bd. 12 S. 208.
[39]) Minor Fr. Schlegel. In den „Grenzboten“, Leipzig 1883 S. 298.
[40]) Franz Muncker, Fr. Schlegel. (Allg. Deutsche Biographie Bd. 33 S. 739.)
[41]) Anhang S. 83.
[42]) Friedrich von der Leyen, Friedrich Schlegel. Fragmente S. 50.
[43]) Windischmann 2. Bd. S. 441 und 442.
[44]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jahrgang 1. Heft S. 137.
[45]) Ebenda S. 142.

Schlegel fühlte sich gezwungen, die Naturphilosophie gegen Fichte zu verteidigen. Dieser hatte die Beschuldigung ausgesprochen, daß die Naturphilosophie die Naturvergötterung und jene Schwärmerei begünstige, die als ein wesentliches Charaktermerkmal und als das Grundübel des Zeitalters zu betrachten sei, und daß alle Schwärmerei im großen Ganzen Naturschwärmerei genannt werden müsse. Schlegels Einwand dagegen ging zunächst nicht auf den Kern der Sache, sondern blieb bei der Betrachtung des „eigentlichen Grundübels des Zeitalters" hängen. Dieses fand er „nur allzu offenbar in den verschiedenen Arten, die Religion bloß oberflächlich und ganz äußerlich zu nehmen, sei es nun die Gestalt einer bloß politischen und nur den Zwecken des Staats dienenden Religion, wobei die innere Irreligion wohl gar freimütig kund gegeben wird, oder jene etwas höhere, im Grunde aber auch ganz oberflächliche, bloß ästhetische Religion vager Gefühle und Anschauungen des Göttlichen, wobei es im Innern kein rechter Ernst ist."[46]) Schlegel stimmte Fichte zu, wenn dieser sagte, daß „das höhere Leben sich nur erst an den äußeren Grenzen, in den entfernteren Gliedern zu regen beginnt und noch nicht bis zum Mittelpunkt hindurchgedrungen ist"[47]) — fügte aber bei, daß er dies nicht Schwärmerei, sondern Seichtigkeit und Schwäche und Mangel an Religion nennen würde, „wobei jedoch die Ueberzeugung von ihrer Notwendigkeit und hie und da eine Regung des inneren Bedürfnisses nach ihr sich zu melden anfängt". Ebenso versprach Schlegel seine Zustimmung, wenn Fichte behaupten wollte, daß der „Pantheismus der Phantasie", der aller alten Mythologie zugrunde liege, die Quelle aller Schwärmerei sei, da „es in der Tat keine andere Quelle derselben gibt als die Phantasie, wenn sie sich selbst überlassen, nur in ihrer Kraft abgesondert wirkt".[48]) Wenn so Schlegel die Naturphilosophie von dem erhobenen Vorwurf befreit hatte, so glaubte er aber auch gleichzeitig die Phantasie schützen zu müssen gegen eine wohl mögliche Absicht Fichtes, der Phantasie die Daseinsberechtigung abzusprechen. „Will Hr. Fichte aber die Phantasie selbst, weil sie in Schwärmerei ausarten kann, mit der Wurzel aus dem menschlichen Geiste ausreißen, so dürfte dies weder möglich, noch wenn es möglich wäre, eine solche Strenge heilsam sein. Haben ja doch die strengsten christlichen Philosophen die alte Mythologie, welche sie als angebliche Religion ganz entschieden verwarfen und verabscheuten, im Gebiete der Kunst und Phantasie als eine schöne Symbolik gelten lassen und sich ihrer in diesem Sinne erfreut."[49])

In diesem Zusammenhang stellte Fr. Schlegel fest, daß Fichte mit der großen Majorität des Zeitalters die Kunst als eine „Darstellung des vernünftigen und sittlichen Lebens betrachte", wodurch die Möglichkeit gegeben wäre, allen außerhalb eines solchen vernünftigen und sitt-

[46]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jhrg. 1. Heft S. 138.
[47]) Ebenda S. 139.
[48]) Ebenda S. 141.
[49]) Ebenda S. 142.

lichen Lebens Stehenden „ein Bild seiner Beschaffenheit von außen" nahe zu bringen. Das Vernünftige werde bei Fichte — wie nach dem Sprachgebrauch der neueren Philosophie — als „Leben in der Idee" aufgefaßt, unter welchen Begriff z. B. die Taten Alexanders und die Kreuzzüge, überhaupt alle Gegenstände der heroischen Dichtung fallen. Schlegel lehnte diese Kunstauffassung ab. Er fürchtete, wenn „das Leben in der Idee ein bloß vernünftiges, die Kunst nichts anderes als Darstellung des vernünftigen Lebens und alle Naturbeseelung aus ihr zu verbannen sei, so wird der Grandison leicht den Vorzug vor der Ilias, oder wenigstens der bekannte Kupferstich vom Tode des Generals Wolf den Preis vor der Statur der medicäischen Venus unstreitig davontragen müssen".[50]) (Schlegel unterließ es an dieser Stelle, seine eigene Kunstauffassung darzulegen. Erst in einem späteren Aufsatz: „Ueber die deutsche Kunstausstellung zu Rom im Jahre 1819[51]) sprach er eingehender über Kunst als vollkommene Einheit von Idee und Leben in einem Kunstwerk.)

Eine ausführliche Betrachtung widmete Schlegel dem Verhältnis der Fichteschen Lehre „zum Christentum und zur Religion". Fichtes Anschauung vom Christentum verdiene durch ihre aufrichtige Klarheit, entschiedene Bestimmtheit und Einheit höchstes Lob, wenn sie auch nicht mit derjenigen von Schlegel übereinstimme. Schlegel knüpfte seine Bedenken an die Annahme Fichtes, „daß jedes in der göttlichen Idee lebende vernünftige Individuum etwas schlechthin Neues hervorbringe und wirke, von jedem andern wesentlich verschieden und durchaus originell sei". Wenn nun die eine ewige Gottheit, die sich in diesen Individuen offenbart, nur existiert, indem sie sich offenbart, so scheint die Folgerung nahe zu liegen, daß „alle diese Individuen, alle wahrhaften Heroen und Religiosen ebenso viele göttliche Individuen oder individuelle Götter seien" — also eine „Art von Polytheismus" kaum vermieden werden könne, wenn auch nicht „im Sinne der polytheistischen alten Mythologie, wohl aber nach der Universalität, welche die bloß ästhetische und alles tolerierende Ansicht auch in der Religion vor allem liebt und fordert".[52]) Schlegel gab zwar zu, daß diese Folgerung wohl kaum im Sinne Fichtes gelegen sei, fand sie aber begründet in dessen „Lehre von der Offenbarung des reinen göttlichen Wesens in der Gestalt des Bewußtseins und des Wissens und von der Identität der Menschheit und der Gottheit, die den Menschen im vernünftigen und also göttlichen Leben und im Wissen von diesem Leben"[53]) aufgehe. Mit dieser Lehre könne nur eine durchaus geistige Religion übereinstimmen und darum sei die Wahl auf das Christentum gefallen.

---

[50]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jhrg. 1. Heft S. 142.
[51]) S. W. Bd. 8 S. 168.
[52]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jhrg. 1. Heft S. 150.
[53]) Ebenda S. 146.

Vom religiösen Standpunkt aus konnte Schlegel auch die „fünf Stufen der Weltansicht" in der Lehre Fichtes[54]) nicht unwidersprochen lassen. Fichte habe sich ein aufsteigendes Fortschreiten gedacht von der realen Weltansicht, die das Nichtige für wirklich hält, über die negative Gesetzmäßigkeit und Sittlichkeit ohne Religion zur positiven Sittlichkeit der von der Idee ergriffenen und in ihr lebenden Heroen und weiterhin zur religiösen Stufe, wo der Mensch seiner Identität mit der Gottheit bewußt wird, um als höchste Stufe die der Wissenschaft zu erreichen. Hier setzte Schlegel mit der Frage ein: „Kann die höchste Weltansicht ein bloßes Wissen sein?" — und brachte folgenden Zweifel vor: „Wenn der Religiose bei allem, was er nur wahrhaft wirkt, lebt und ist, erkennt, daß es nur Gott sei, der in ihm wirkt, lebt und ist, kann dieses wohl mit dem Wissen anders sein, wenn es ein wahres Wissen ist? und kann den Religiosen dieses Bewußtsein wohl jemals wieder verlassen?"[55]) Schlegel sah also einen Rückschritt von der vierten zur fünften Stufe der Fichteschen Weltansicht, wo das Wissen für sich — losgelöst von der Identität: Mensch und Gottheit — betrachtet wurde. Zudem — meinte er — könne ein Wissen, erfüllt von dem Bewußtsein und der Gewißheit, daß „Gott es ist, der im Wissenden weiß und das Wissen ist" — „unmöglich in der mathematisch-dialektischen Gestalt erscheinen, welche uns die erste scientifische Epoche der Fichteschen Philosophie darbiete".[55]) Im höchsten — eben charakterisierten — Wissen würden Religion und Wissen miteinander verschmelzen, der von Fichte immer bekämpfte Glaube an das Reale, an die Nichtigkeit, würde vergessen, negative Rechtlichkeit und moralische Genialität würden im höheren Dritten vereint und geläutert und die Vereinigung mit Gott nicht nur im reinen Denken allein anerkannt werden. Vom Begriff des Seins und dessen Entwicklung ausgehend, warf Schlegel die Frage auf, warum Fichte nicht lieber das Verknüpfende des Seins und des Daseins: das Prinzip der Liebe[56]) als das Höchste betrachtet habe, fügte aber gleich hinzu, daß dieses freilich, wenn es (nach Fichtes Ansicht) jenseits aller Reflexion und über alle Vernunft sei, „auch kein Gegenstand des eigentlich so zu nennenden Wissens sein"[57]) könne.

Schlegel scheint bei der Beurteilung des Fichteschen „Standpunktes der Wissenschaft" diesen irrtümlicherweise zu eng und isoliert von der vierten Ansicht der Welt: dem Standpunkt der Religion, gefaßt zu haben. Denn Fichte erklärte, daß die absolute und in sich selber vollendete Wissenschaft die Anschauung der Religion, daß alles Mannigfältige in dem Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, einschließe — aber noch darüber hinaus zur Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges gelange. Dadurch werde die Religion, die in der Hingabe an das Leben des Einen und im Ausdruck dieser Hingabe in

[54]) Vgl. 5. Vorlesung aus Fichtes „Anweisung zum seligen Leben".
[55]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jhrg. 1. Heft S. 155.
[56]) Vgl. Fichte, Anweisung zum seligen Leben S. 161.
[57]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jhrg. 1. Heft S. 157.

Gesinnung und Tat bestehe, erst auf die letzte Höhe gehoben. „Die Religion, ohne Wissenschaft, ist irgendwo ein bloßer, dem ohngeachtet jedoch unerschütterlicher Glaube; die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen.“[58]) Fichte stellte hier also auch eine Art der Verschmelzung von Religion und Wissen dar, in der er allerdings theoretisch der Wissenschaft die letzte erfüllende Funktion zuschrieb, während er praktisch das Bild des „wahrhaft Religiosen“ als das eines Menschen zeichnete, der seine Welt als ein Tun erfaßt, „weil es der Wille Gottes in ihm und sein eigener, eigentlicher Anteil am Sein ist. Und so fließet denn sein Leben ganz einfach und rein ab, nichts anderes kennend, wollend oder begehrend, über diesen Mittelpunkt nie herausschwebend, durch nichts außer ihm Liegendes gerührt oder getrübt“.[59]) Was Schlegels Frage nach der Liebe als höchstem Prinzip betrifft, so scheint er die Erklärung Fichtes, daß „die zu göttlicher Liebe gewordene und darum in Gott sich selbst rein vernichtende Reflexion der Standpunkt der Wissenschaft“ sei, nicht in seiner tiefsten Bedeutung betrachtet zu haben. Fichte nannte die Liebe „die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit“[60]), die als Form des wahren und absoluten Daseins vor aller Zeit dagewesen und selbst Gott sei.[61])

In seinen Vorlesungen über alte und neue Literatur beschäftigte Schlegel sich öfters mit dem „Kunstwerk der Ichheit“. Er erzählte von dem berühmten Philosophen, der „in seinem eigenen Ich den Punkt des Archimedes gefunden zu haben glaubte, um die Welt in Bewegung zu setzen und das Zeitalter völlig umzukehren“.[62]) Dieses Feststellen der Ichheit in sich selbst rechnete Schlegel aber zu den drei Quellen des wissenschaftlichen Irrtums[63]) (die beiden anderen: Versinken in das Nichts und die leere Verneinung, Zerstreuung in den leeren Schein). In seiner Kritik wechseln Bewunderung und Ablehnung miteinander ab. „Wie die unbedingt herrschende und wirkende . . . Vernunft nun in ihrer Richtung nach innen in einer kraftvollen Männerseele sich in sich selbst zerarbeitet, täuscht, zerstört und immer sich neue Gedankengebäude aus dem Nichts hervorbildet, davon möchte ich unter allen deutschen Philosophen keinen so sehr als Beispiel anführen, als Fichte, nicht bloß wegen der Erfindungskraft und Meisterschaft in allen Künsten des Denkens, die ihm in so hohem Grade eigen sind, sondern auch, weil er den Stoff zu seinem Denken ganz aus sich selbst nehmen wollte, die Natur verschmähend und auf die Vorgänge wenig achtend.“[64]) Schlegel

---

58) J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben S. 83.
59) Ebenda S. 86.
60) J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben S. 163.
61) Ebenda S. 164.
62) S. W. Bd. 2 S. 218.
63) Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens, Friedrich Schlegel. Herausgegeben von H. L. Held. S. 51 Anm.
64) S. W. Bd. 2 S. 238.

erkannte an, daß Fichte „den Gipfel der ideellen Vernunft aufgestellt[65]) habe, wo das philosophische Ich „mit lebendiger Kraft in dem ideellen Spielraum anfangs frei schalten und walten mochte". Er nahm das fernere Schicksal des Fichteschen Idealismus — gemäß seiner (Schlegels) religiöser Ueberzeugung als etwas, was so kommen mußte, zeigte aber seine Fähigkeit zu mäßigender, gerechter Toleranz: „Nachdem es aber mehr und mehr deutlich wurde, daß hier in dieser idealistischen Lehre nur von einem bloß innerlichen Vernunftgotte, ohne eigentlich objektive Wirklichkeit die Rede sein konnte, und das eigene absolute Ich mit dem Göttlichen auf solche Weise identifiziert und verwechselt werde, so erhob sich gegen dieses egoistische Wissen der Verdacht und endlich der Vorwurf des Atheismus. Freilich sollte man Bedenken tragen, dieses Wort anzuwenden, wo nicht von einer rohen Ableugnung, sondern nur von einer sehr irrigen Verwechslung der Begriffe die Rede ist, sollte wenigstens die letzte durch die Benennung eines wissenschaftlichen Atheismus unterscheiden, um zu bezeichnen, daß der Tadel und der Name nur dem Irrtume des Systems gelte, und nicht dem Charakter der Person, da mit einem solchen wissenschaftlichen Atheismus übrigens der strengste Stoizismus in der Sittenlehre, wie das auch hier wirklich der Fall war, sehr wohl vereinbar sein kann."[66])

In diesem Sinne nahm Schlegel sehr entschieden Fichte gegen Jacobi in Schutz, der in harter und durchaus persönlicher Weise den Vorwurf des Atheismus erhoben habe, während „er doch selbst auf das innigste überzeugt war und unzählige Male gezeigt hatte, daß alle rein spekulative Forschung auf ein solches Resultat führe, und während er doch, aufrichtig genommen, sehr wohl inne werden konnte, daß Gewissen, Ehr- und Liebesgefühl, überhaupt ehrliche Menschenmotive aller Art, jenen großen Denker in der Konsequenz seines spekulativen Irrtums nur allzu oft, ebenso gut wie ihn, den Tadler Jacobi selbst vielfältig irre, und auf edle Art in seinem System untreu gemacht hat.[67])

Schlegels eigene ablehnende Kritik gegenüber Fichte gipfelte darin, daß die „abstrakte Vergötterung der absoluten Ichheit"[68]) zum Unglauben führe, bezw. selbst schon Unglaube sei. Zwar könne auch das christliche Denken und Philosophieren mit der Ichheit beginnen, aber nicht im Sinne der modernen Vernunftswissenschaft, sondern nur im Sinne des Angelus Silesius:

„Ich bin nicht ich — noch du; du bist wohl ich in mir:
Drum geb ich dir, mein Gott, allein die Ehrgebühr".[69])

Dazu meinte Schlegel, es dürfte wohl schwer sein, den „entschiedenen und vollkommenen Gegensatz zwischen der wahren, d. h. der christlichen

---

[65]) Fr. Schlegel, Friedrich Heinrich Jacobis Werke, Jhrb. d. Lit. Wien 1822 S. 176.
[66]) S. W. Bd. 12 S. 19. Vgl. Jhrb. d. Lit. Wien 1822 S. 169.
[67]) Jhrb. d. Lit. Wien 1822 S. 172.
[68]) S. W. Bd. 12, S. 240.
[69]) Johann Scheffler, genannt Angelus Silesius, „der Cherubinische Wandersmann" S. 26.

Philosophie und jener hohlen Vernunftswissenschaft, die auch in unseren Tagen so herrschend und allgemein geworden ist, in der Kürze bestimmter und faßlicher auszudrücken, als hier geschehen ist".[70]) Es war ihm der Gipfel der Philosophie, der Liebesvollendung, daß die Seele ganz ihr eigenes, beschränktes Ich verliert, „indem statt dessen ein anderes besseres Ich, das Ich Gottes in ihr wohnt und wurzelt und lebt, dem sie nun gehört"[71]) – die Seele selbst ist statt dieser Ichheit der Mittelpunkt der christlichen Philosophie. Zu dieser Stelle fügte Schlegel, nachdem er kurz vorher (S. 215) von dem Irrtum sprach, den Menschen „nach dem Trugbilde der falschen Ichheit . . . . für einfach in seinem Wesen" zu halten, folgende Anmerkung hinzu: „Mit Bedauern erinnert man sich hiebei an den guten Fichte, der nie aus dem abstrakten, zersplitterten Bewußtsein herauskommen konnte . . .", übersah aber dabei, wie nahe seinen eigenen Anschauungen die religiöse Ethik Fichtes gekommen war in jener Periode", da Fichte mit „tief überzeugter Energie . . . die Nichtigkeit des Ichs, die völlige Lüge und den trügerischen Schein jeder eingeborenen Tugend und Gerechtigkeit"[72]) behauptete. In der „Anweisung zum seligen Leben" erklärte Fichte: „Durch den höchsten Akt der Freiheit . . . fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen, daß der Affekt, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseins die seinigen würden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch einer und eben derselbe Wille alles in allem ist. Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott."[73]) – Ebenso wie Friedrich Schlegel bemerkte, daß die frühere und spätere Form der Fichteschen Philosophie unverändert ein und dieselbe Philosophie sei[74]), so schenkte er auch der inneren Veränderung der Fichteschen Lehre wenig Beachtung.

Eine besondere Zuneigung brachte der ältere Fr. Schlegel der Naturphilosophie entgegen. Offen bekannte er, daß er die „überall herumforschende und allumfassende deutsche Wissenschaft und auch die deutsche Naturphilosophie" ehre und liebe.[75]) Diese Liebe war aber nicht ungetrübt, denn er sah ihre Schattenseite in einer idealistischen Verirrung, die „nebenher geht und damit verwebt ist, von welcher das ganze aus-

[70]) Anfangspunkte christlichen Nachdenkens, hrsg. von H. L. Held, 1917 S. 14.
[71]) Concordia, Von der Seele S. 222.
[72]) Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, hrsg. von J. H. Fichte, Leipzig 1862, 1. Bd. S. 339.
[73]) Fichte, Anweisung zum seligen Leben S. 136.
[74]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur S. 151.
[75]) S. W. Bd. 12 S. 22.

ging, und von der auch jetzt das System bei weitem nicht völlig rein und befreit ist", und fühlte sich gedrungen, diese Verirrung für eine „von der schädlichsten, den Geist störenden und zerstörenden Art und Wirkung" zu halten.[76]) Er gab zu, daß die Naturphilosophie manch herrliche Früchte getragen habe, bedauerte aber gleichzeitig das ihr innewohnende „Trugbild des Absoluten" und ihre Anlage zu „pantheistischer Naturvergötterung". Er suchte selbst nach einer Erklärung und gleichsam nach einer Entschuldigung hierfür und fand, daß es „eigentlich genau genommen" nicht die Natur war, die dafür haftbar gemacht werden könne, „sondern eben jenes ihr zum Grunde gelegte Vernunft-Phantom, welches als das Höchste aufgestellt und vergöttert wurde; es war eben wieder nur das alte metaphysische Einmaleins in einer neuen Anwendung und einer lebendigeren Form".[77]) Das Bleibende in der Naturphilosophie sei „das Positive der dynamischen Naturwissenschaft selbst".[78]) Diese, die „schon auf ihrem eigenen Wege durch die Tiefe ihrer letzten großen Entdeckungen meistenteils dynamisch geworden"[79]) sei, habe mit ihrem ganzen Reichtum die Naturphilosophie unterstützt, in der „die Grundlage der spekulativen Einbildungskraft und eben dann auch des dynamischen Denkens und Wissens gegeben" sei. An diese Feststellungen schloß Schlegel eine Klage über „die grenzenlose Willkür des dynamischen Denkens". Es herrsche darin eine „Spielerei mit stets wechselnden Naturerkenntnissen", eine „babylonische Verwirrung" und ein „leichtsinniger Wechsel zahlloser Systemgebäude ohne Fundament." In all dem sah Schlegel einen Beweis dafür, „daß es auch hier . . . an dem göttlich Positiven fehlt". Er wollte wohl gern „das Streben dahin, die Annäherung zu diesem Ziel bei den besseren Naturphilosophen bemerken und anerkennen". Aber er stellte die Forderung, es müsse „doch erst die dürre Systemschule des Absoluten zersprengt und als tote Schlacke weggeworfen werden, ehe der Kern der Frucht gedeihen und eine „christliche Naturphilosophie" daraus hervorgehen kann, welche dann mit der christlichen Gottesphilosophie vollkommen übereinstimmen und von selbst sich ihr beigesellen und unterordnen würde".[80])

Wenn Schelling als der typische Vertreter der deutschen Naturphilosophie charakterisiert wird durch Kraft der Phantasie, Tiefe des Naturgefühls, Reichtum an künstlerischen Intuitionen — aber auch durch Mangel an logischer Selbstzucht[81]), so darf diese Charakteristik zum größten Teil wohl auch auf Fr. Schlegel Anwendung finden. Die Betrachtung der Natur als Ganzes, die Bemühung um ihre Erkenntnis, führte ihn manchmal zu phantastischen, mystischen Konstruktionen. So nahm er in der Sinnenwelt nicht nur einen sich offenbarenden Geist an,

---

76) S. W. Bd. 12 S. 22.
77) S. W. Bd. 12 S. 20.
78) Jhrb. d. Lit. Wien 1822 S. 179.
79) Ebenda S. 176.
80) Ebenda S. 179.
81) Erich Becher, Naturphilosophie, Leipzig 1914 S. 8.

sondern es war ihm „die Sinnenwelt überhaupt nur die verhüllende Decke der Geisterwelt, das leicht bewegliche, beinahe durchsichtige, überall bedeutsame Gewand der unsichtbaren Mächte“.[82]) Als Wesen eines jeden „wahren Naturphänomens“ erklärte er das „dynamische Spiel des inneren Lebens und das Gesetz der lebendigen Kräfte darin“.[83]) Dieses sei ein fließendes und schwebendes und lasse sich nur mit der Phantasie erfassen, „da im abstrakten Begriff erfaßt, das Leben sogleich entflieht und nur die tote Formel zurückbleibt, wie dies von den tieferen Naturforschern im allgemeinen anerkannt wird. Jede Auffassung eines Lebendigen aber in Gedanken, worin dasselbe gerade in seinem beweglichen Leben aus dem schwebenden und fließenden Zustand desselben aufgefaßt und festgehalten werden soll, ist ein Akt der Einbildungskraft, obwohl dieses wissenschaftliche Erfassen der Einbildungskraft, wie natürlich, von ganz anderer Art ist und sehr verschieden von der künstlerischen und dichterischen Phantasie“.[84]) Als „Abdruck des Lebens und der lebendigen Kraft in der Natur bezeichnete Schlegel die Phantasie, die als inneres Naturgefühl, als Natursinn „der Naturwissenschaft erst ihre rechte Bedeutung und den lebendigen wahren Sinn“[85]) verleihe und sichere.

Schelling leitete die Gesamtheit des Wirklichen nicht wie Fichte aus einem überindividuellen Ich ab, sondern aus dem Urprinzip des Absoluten, als welches er die Identität von Subjekt und Objekt, Geist und Natur und zugleich die Indifferenz beider, als ihre noch ungeschiedene Einheit dachte. Fr. Schlegel bezeichnete dieses Absolute als das böse Prinzip des Zeitalters“[86]), (das gute Prinzip sei das lebendig Positive, das in allen Dingen des Lebens und in allen Verhältnissen der Gesellschaft das innerlich und äußerlich Feste, das dauernd Gewisse, das wirksam Reelle sei) als den „eigentlichen Feind des Menschengeschlechts“ und als den „eigentümlichen Grundfehler der deutschen Philosophie“[87]), wobei es gleichgültig sei, ob das Absolute „in der philosophischen Gestalt der absoluten Ichheit oder der pantheistischen Naturallheit oder überhaupt als absoluter Gedanke und absolute Vernunft“ auftrete. Der absolute Sinn habe an und für sich seine Nachteile und Gefahren: „Alles, was absolut ist, wirkt seiner Natur nach anorganisch, die Elemente entbindend und zerstörend.“[88]) Diese entbindende und zerstörende Wirkung des Absoluten fürchtete Schlegel in letzter Linie im Gebiete des Religiösen. „Wenn der Gegenstand der heiligste und wenn auch die Absicht durchaus wohlgemeint und löblich . . . muß es uns mit tiefem Bedauern erfüllen, wenn wir jenen absoluten Sinn vorwalten und das

[82]) S. W. Bd. 12 S. 137.
[83]) Ebenda S. 84.
[84]) Ebenda S. 84.
[85]) Ebenda S. 74.
[86]) Concordia, S. 55, 51.
[87]) S. W. Bd. 14 Philosophie der Geschichte S. 252.
[88]) Concordia S. 51.

zerstörende Prinzip auf solche Weise in das letzte Sanktuarium der Rettung mit übertragen und sogar die Religion, das Licht Gottes, den letzten Gnadenstrahl der Hoffnung als eine gemeine irdische Parteiangelegenheit behandeln und herabwürdigen sehen. Ich möchte fast sagen, in der Religion und in der Kirche sind die Unbedingten und der absolute Sinn am meisten zu fürchten."[89])

Während der junge Fr. Schlegel aus dem Studium der Physik, d. h. der Naturphilosophie, eine neue Mythologie erwartete[90]), war das Ideal des älteren Fr. Schlegel eine christliche Naturphilosophie, deren Bedeutung vor allem in der Verherrlichung des Schöpfers liegt. Er forderte seine Zeit auf, sich zu den „Grundsätzen des Spiritualismus" zu bekennen, d. h. zu „jener Philosophie . . . zu welcher in der heiligen Schrift selbst die fruchtbaren Lichtpunkte in reichster Fülle ausgestreut liegen und welche von allen Kirchenvätern teils überall vorausgesetzt, teils auf das vortrefflichste entwickelt werden".[91]) Dann würden alle groben materiellen Irrtümer „von selbst in ihr Nichts" verschwinden. „In der sogenannten Naturphilosophie muß alles willkürliche Konstruieren und bloß dynamische Spielen, wie überhaupt alles Unechte und faktisch nicht Begründete aufhören und wegfallen. Was aber in umfassender und gründlicher Naturwissenschaft durch reine Empirie erkannt, hinreichend beglaubigt und bestätigt ist, das bleibt heute fester bestehen und gewinnt durch jene richtige Gottesphilosophie auch als wahre und christliche Naturphilosophie, d. h. als Verherrlichung des Schöpfers und erleuchtende Aufklärung des menschlichen Verstandes, aus der Erkenntnis der Natur erst seine hohe und wahre Bedeutung."[92]) In seinen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, dem Werk seines vorletzten Lebensjahres, sprach Schlegel seine Freude darüber aus, daß „die deutsche Naturphilosophie in ihren ersten Repräsentanten schon jetzt eine christliche geworden" sei. Er betrachtete „diesen Fortschritt in dem großen Werke der allgemeinen religiösen Wiederherstellung auch im Gebiete der Wissenschaft" als den „höchsten Triumph derselben, eben weil hier das Problem selbst gerade das schwerste ist".[93]) An anderer Stelle führte er die Meinung aus, daß aus Schellings früherem System „das Gespinst des Absoluten" sofort hätte verschwinden müssen, wenn Schelling „den in seiner Schrift gegen Jacobi anerkannten und aufgestellten Satz, daß die Erkenntnis Gottes eine persönliche sei, daß wir mithin Gott nur soviel erkennen, als wir Umgang und Bekanntschaft mit ihm haben, oder mit anderen Worten, daß die Metaphysik eine durchaus empirische Wissenschaft sei" . . . „in seiner ganzen Konsequenz hätte festhalten und weiter fortführen wollen".[94])

89) Concordia S. 51.
90) J. Minor, Fr. Schlegel. „Grenzboten", Leipzig 1883 S. 348.
91) Concordia S. 215 Anm.
92) Ebenda S. 215.
93) S. W. Bd. 14 S. 252.
94) Vgl. Staudenmeier, Andenken an Fr. Schlegel. Theolog. Quartalsschrift 4. Heft S. 624/641.

Zu den Quellen des wissenschaftlichen Irrtums rechnete Schlegel „einen solchen Begriff von allgemeiner Einheit, durch welchen alle Unterschiede (auch der zwischen dem Schöpfer und Geschöpf) vollkommen aufgehoben und vernichtet werden"[95]) und bezeichnete das Extrem solcher Ansicht als Pantheismus. Mit aller Entschiedenheit trat Schlegel schon in seinen philosophischen Vorlesungen 1804—1806 gegen den Pantheismus auf, der ihm früher als die Grundlage der neuen Mythologie erschienen war[96]) und setzte den Kampf besonders in „Sprache und Weisheit der Indier" und bei Gelegenheit der Rezensionen 1808 in den Heidelberger Jahrbüchern fort. Um die gleiche Zeit verteidigte Schelling den wahren Pantheismus als die Lehre von der Göttlichkeit des All und versuchte dessen Beziehung zum Dualismus herzustellen, dabei Schlegels Auffassung des letzteren kritisierend: „So bin ich teils durch eigenes Studium, teils durch die Natur der Sache selbst überzeugt, daß gerade der recht verstandene Pantheismus das älteste System ist, wie er das wahre ist, und daß der Dualismus der frühesten Zeit entweder eins mit jenem war (wie sich denn vernünftiger Weise ein Dualismus nur innerhalb des Pantheismus, d. h. eines Systems der Einheit denken läßt) oder doch ein Abkömmling von ihm und ein durch Isolierung entstandenes, aber darum entweder schon gleich anfangs verdorbenes oder doch zum Falschen hinführendes Denksystem. So roh aber, als Friedrich Schlegel den Dualismus denkt, hat er als öffentliches System wohl schwerlich vor den Zeiten des Gnostizismus und Manichäismus existiert."[97]) Damit zielte Schelling auf Schlegels Ausführungen in „Sprache und Weisheit der Indier" hin, wo es heißt: „Der Pantheismus hebt den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf, so sehr er sich auch in Worten dagegen sträuben mag; das System der Emanation erdrückt den freien Mut durch das Gefühl unendlich verborgener Schuld und den Glauben, daß alles böse und auf Ewigkeiten hin unselig sei; die Lehre von den zwei Prinzipien und dem Kampfe des Guten und Bösen hält das Mittel zwischen diesen beiden Extremen und ist selbst ein mächtiger Antrieb zu gleichem Kampfe, eine unversiegliche Quelle sittlichen Lebens."[98])

---

[95]) Fr. Schlegel, Anfangspunkte christlichen Nachdenkens, S. 51 Anm.

[96]) Vgl. F. Strich, Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner S. 161 2. Bd.

[97]) G. L. Plitt, S. 163, Schelling an Windischmann. Vgl. ebenda S. 156 „Es gibt einen (aber auch nur einen) Punkt, bei dem die Vorstellung der Emanation anwendbar ist, einen (aber auch nur einen) wo die des Dualismus, und endlich wieder einen, wo die Indifferenz des Pantheismus. Ich glaube, diese Punkte in meiner Abhandlung (Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit) mit zuvor nie erreichter Deutlichkeit bezeichnet zu haben. Die Privatmeinung Fr. Schlegels ist ein alles zerreißender Dualismus, ein eigentlich böses Grundwesen, das über das böse Prinzip im Christentum noch weit hinausgeht."

[98]) S. W. Bd. 8 S. 338.

Fr. Schlegel beurteilte den Pantheismus — „das System der reinen Vernunft"[99]) — vom ethischen Standpunkt aus. Er meinte: „Tiefer ist der menschliche Geist in der orientalischen Philosophie nicht herabgesunken als bis zum Pantheismus, welcher der Moral ebenso verderblich als der Materialismus und zugleich auch für die Phantasie zerstörend ist"[100]). Ausführlich charakterisierte Schlegel diese verderbliche Wirkung des Pantheismus: „Er schmeichelt dem Eigendünkel des Menschen ebenso sehr als seiner Trägheit. Ist einmal diese große Entdeckung gemacht, diese alles umfassende, alles vernichtende und doch so leichte Wissenschaft und Vernunftweisheit, daß alles eins sei, gefunden, so bedarf es weiter keines Suchens und Forschens; alles, was andere auf anderen Wegen wissen oder glauben, ist nur Irrtum, Täuschung und Verstandesschwäche, so wie alle Veränderung und alles Leben ein leerer Schein."[1])

Mit seinen Angriffen gegen den Pantheismus[2]) richtete sich Schlegel nicht gegen Vergangenes, „nicht gegen den Pantheismus der Griechen oder Spinozas. Sein Haß galt der neuen Naturphilosophie, die er selbst einst mit zum Siege geführt hatte. Jetzt aber empörte sich sein mystisches Christentum gegen solche Naturvergötterung, die ihm reinster Atheismus und klarstes Heidentum dünkte".[3]) Christlich war für Friedrich Schlegel nur jene Naturbetrachtung, die hinter den sichtbaren Erscheinungen der Natur das Unsichtbare, das Geheimnisvolle anerkennt — die hinter Mauern den gefangenen Geist ahnt, der sich nach Befreiung sehnt.

Die religiöse Wendung der Schellingschen Philosophie, die für das Absolute Gott setzte und eine deutliche Scheidelinie zog zwischen sich und der vorausgegangenen Philosophie (Schelling schreibt an Georgii: Ich unterscheide mich von Kant und Fichte dadurch, daß ich — weit entfernt — auch das Ideale wieder bloß subjektiv — im Ich — zu sehen — vielmehr diesen Idealen ein reelles Reales entgegensetze, also zwei Prinzipien, deren absolute Identität Gott ist"[4]), brachte den Gedanken, daß das göttliche Wesen der Natur zum Ursprung und Urbild zurückstrebe, nachdem das eigene Wirklichsein der Natur — „die Wirklichkeit der Ideen außer Gott" Abfall, Sünde, Unvernunft bedeute. Aehnlich hat Friedrich Schlegel seiner späteren Lehre die Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen und die Wiedervereinigung des aus der göttlichen Einheit gelösten Menschen mit Gott zugrunde gelegt. Seine Begeisterung aber für die religiöse Wendung der Naturphilosophie gipfelte darin, daß nun erst „der unermeßlich reiche Schatz der neuen Naturentdeckungen im ganzen Zusammenhang der höheren und göttlichen Wahrheit erkannt und immer besser verstanden, als ein Eigentum der christlichen Wissenschaft" be-

99) S. W. Bd. 8. S. 345.
100) Ebenda S. 350.
1) S. W. Bd. 8 S. 345.
2) S. Anhang S. 130.
3) F. Strich, Die Mythologie II. Bd. S. 169.
4) G. L. Plitt, Aus Schellings Leben in Briefen. II. Bd. S. 198.

trachtet werden könne. Seine optimistische Voraussicht begrüßte den Wegfall der „absoluten Vernunftdenkerei“ und des „gemeinen Rationalismus“, der immer noch in manchen niederen Regionen der deutschen Literatur und in der öffentlichen Meinung oder den einzelnen Schulen“ herrsche, und schrieb diese Wirkung dem Anwachsen der religiösen Gesinnung in der deutschen Philosophie zu, die sich schließlich darin „als ein positiv religiöses, allgemein christliches, mithin katholisches Wissen vollständig entfalten“ könne.[5])

Je mehr Schlegel in der christlichen Religion die ewige und göttliche Wahrheit sah, desto unabweisbarer stand ein Grauen in ihm auf vor allem Wissen aus reiner Reflexion und Abstraktion. Er konnte deshalb auch Hegel nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lassen und sah in ihm — wie in Byron den dämonischen Dichter, in dem das böse Prinzip selbst und zwar in der glänzendsten Gestalt hervorgetreten sei — den Geist des Widerspruchs und der Verneinung.[6]) In seiner „Philosophie des Lebens“ nahm Schlegel Stellung zur Hegelschen Philosophie: „In der letzten Zeit ist die deutsche Philosophie teilweise auch wieder ganz zurückgekehrt in den leeren Raum des absoluten Denkens. Obgleich hier nun dieses und der darin erfaßte Vernunftabgott nicht mehr bloß innerlich verstanden, sondern objektiv genommen, und als das Grundprinzip alles Seins aufgestellt wird: so scheint doch dabei, wenn wir erwägen, wie das Wesen des Geistes ausdrücklich in die Verneinung gesetzt wird und wie auch der Geist der Verneinung in dem ganzen Systeme der herrschende ist, fast eine ärgere Verwechslung stattzufinden. in dem vielmehr anstatt des lebendigen Gottes dieser ihm entgegenstehende Geist der Verneinung in abstrakter Verirrung aufgestellt und vergöttert wird, so daß also auch hier wieder nur eine metaphysische Lüge an die Stelle der göttlichen Wahrheit tritt.“[7])

In Schlegels Philosophie ist an mehreren Stellen die Rede von dem vierfach gespaltenen Bewußtsein des Menschen: „Vierfach ist das menschliche Bewußtsein, weil sowohl der Geist als die Seele wieder in zwei Kräfte oder Hälften sich scheiden und zerfallen, oder geteilt und zerspalten sind: nämlich der Geist in Verstand und Willen, die Seele in Vernunft und Phantasie.“[8]) Diese Lehre steht im Widerspruch[9]) mit Hegels Philosophie des Geistes, in welcher der Geist als subjektiver, objektiver und absoluter in Erscheinung tritt, der erstere sich in die drei Stufen: Seele, Bewußtsein und Geist gliedert, der zweite, sich über das Individuelle erhebend, theoretische und praktische Vernunft in sich vereinigt, der letzte, sich selbst in seiner Absolutheit erfassend, den Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein aufhebt. Fr. Schlegel

[5]) S. W. Bd. 14 S. 252.
[6]) Vgl. Staudenmeier, Andenken an Fr. Schlegel. Theolog. Quartalschrift 4. Heft S. 624 und 641.
[7]) S. W. Bd. 12 S. 21.
[8]) Ebenda S. 28.
[9]) Franz Muncker, Fr. Schlegel. Allg. deutsche Biographie Bd. 33 S. 752.

stellte den Geist als eine aktive Kraft, die Seele als ein mehr „passives, obwohl fruchtbar lebendiges Wesen“ dar und meinte, das „ungetrennte Beisammensein und beständige Ineinanderwirken dieser beiden Kräfte gleichnisweise auch wohl als eine innere geistige Ehe im Bewußtsein bezeichnen“[10]) zu dürfen; — das Wesen des Menschen sei ein Geist, der mit einer ihm zugehörenden Seele vermählt ist. Wo aber der Geist eine göttliche Richtschnur über sich anerkenne und bei all seinem Denken und Handeln von diesem höheren Gesichtspunkt ausgehe, und wo die Seele immer wieder den ewigen Mittelpunkt der Liebe suche, da würden Geist und Seele die Vereinigung in Gott erstreben und schließlich auch finden, so daß nun das dreifache Leben des inneren Menschen aus Geist, Seele und Gott bestehe. „So ist eigentlich Gott der Schlußstein des gesamten menschlichen Bewußtseins. — Sowie aber dieser Schlußstein aus dem menschlichen Bewußtsein herausgenommen wird, so zerfällt dasselbe in lauter isolierte Kräfte und feindliche Gegensätze.“[11]) Diesen Schlußstein konnte Fr. Schlegel in Hegels System nicht finden und so kam er zu dem Urteil, daß darin ein „absoluter Stumpfsinn für alles Göttliche bei einem unendlichen Fluß und Zufluß des leeren, abstrakten Denkens“[12]) herrsche. Dieses Urteil wurde fünf Jahre später bestätigt und ergänzt durch das schon angeführte (S. 26), wo von einer metaphysischen Lüge an Stelle der göttlichen Wirklichkeit“ gesprochen wird.

Praktisch bedeutsam zeigte sich der Gegensatz zwischen Hegel und Fr. Schlegel in ihren Ausführungen über die Staatstheorie. Hegel verehrte im Staat die Verwirklichung der allgemeinen Menschenvernunft; der vollkommene Staat, in dem sich der Wille des Einzelnen mit dem Gesamtwillen in völligem Einklang befindet, repräsentiere die vollkommene Freiheit. Seine Herstellung sei Ziel und Zweck der Weltgeschichte, in der die einzelnen Völker und die großen historischen Persönlichkeiten als die Diener des Weltgeistes erscheinen, der mit ihrer Hilfe seine durch die dialektische Entwicklung seines Wesens vorgezeichneten Zwecke realisiere.[13]) Schlegels Staatsideal war der christliche Rechts- und Friedensstaat, also ein Staat auf ausgesprochen religiöser Grundlage. Ein solcher müsse wie der alte religiöse Staat auf Glaube und Liebe beruhen und könne „nur auf diesem religiösen Wege, nicht durch den starren toten Buchstaben irgend einer äußeren Doktrin, wenn es auch die reine dogmatische Wahrheit selbst wäre, sondern nur durch Glaube und Liebe und durch die religiöse Kraft dieser ersten aller sittlichen Lebensprinzipien wiederhergestellt oder von neuem zum wirklichen Dasein erweckt und dauernd hervorgerufen werden“.[14]) Hegels politisches Staatsideal war die erbliche konstitutionelle Monarchie mit starker Regierungsgewalt. Schlegel wünschte eine organisch ausgebaute, wohl-

[10]) S. W. Bd. 15 Philosophie der Sprache und des Wortes S. 132.
[11]) S. W. Bd. 15 S. 133.
[12]) Jhrb. d. Lit. Wien 1822 S. 179.
[13]) R. Falckenberg, Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit S. 121.
[14]) S. W. Bd. 13 Philosophie der Geschichte S. 242.

geordnete Monarchie[15]) mit rechtlicher Absonderung und Abstufung der Stände, die in Zusammenarbeit mit der Kirche die Aufrechterhaltung des äußeren und inneren Friedens gewährleiste. Der christliche Staat würde sich in zweifacher Hinsicht zu erkennen geben: „erstens, weil er ganz auf dem faktischen Grunde und Bestande ruht; und dann, weil er das Höhere außerhalb seines Umkreises anerkennend neben sich bestehen läßt; so ist er eben dann auch auf seinen bestimmten Zweck und eigentümliche Sphäre durch seine Natur und das richtige Verständnis derselben angewiesen und eingeschränkt, also positiv begrenzt, ohne sich in das Unbestimmte und Absolute verlieren zu können, wie es wohl sonst sehr leicht geschieht, wenn man alle möglichen Zwecke vermischend . . . alle geistliche und weltliche Macht in einen Mittelpunkt übereinanderhäufen und zusammendrängen will.“[16])

Als Verteidiger dieser christlichen Staatstheorie rühmte Fr. Schlegel (neben Graf Maistre) vor allem Görres. Er sei der „umfassendste und geistvollste unter den deutschen Doktrinärs“[17]), „ein genialer Schriftsteller, welcher das Phänomen des Zeitalters so treffend als reich und mannigfaltig zu charakterisieren“[18]) wußte. Diese Ruhmestitel glaubte Schlegel etwas einschränken zu müssen mit der Behauptung, daß es Görres „in den Prinzipien in einigen Punkten mit der Klarheit zugleich auch noch an Festigkeit“ mangle, erkannte aber gleichzeitig an, daß er „die streitenden Elemente der Zeit durch die verschiedenen Sphären des Raumes, der Zeit und dann des absoluten Rechtsgebietes bis zu dem höheren geistigen Religionsgebiet hindurchzuführen und in seiner Weise lebhaft zu schildern“[19]) suchte. Schon viele Jahre vor dieser Beurteilung äußerte Schlegel seine bewundernde Freude an der unerschrockenen Schaffenskraft Görres', von der er sich besonders für die religiösen Angelegenheiten nachhaltige Förderung versprach. So schrieb er ihm am 12. Juli 1812: Möchten Sie nur einmal der Metaphysik recht ernstlich sich zuwenden. Freie Geister wie der Ihrige sind uns not, um dem elenden Sekten- und Formelwesen ein Ende zu machen“.[20]) Diese anerkennende Bewunderung bewahrte Schlegel zeitlebens. Als nach längerem Schweigen Görres im Jahre 1826 mit einigen Schriften („Johann Heinrich Voß und seine Todesfeier in Heidelberg“, „Der heilige Franziskus von Assisi, ein Troubadour“, „Rom, wie es in Wahrheit ist“ u. a.) an die Oeffentlichkeit trat, da schrieb Fr. an seinen Bruder August Wilhelm: „Görres ist wieder recht lebendig geworden, das ist auch ein gutes Zeichen.[21]) Im gleichen Jahre schrieb er an Frau von Stransky: „Görres aber halte ich von allen deutschen Schriftstellern, die der Zeit

[15]) Concordia S. 184.
[16]) Ebenda S. 377.
[17]) Ebenda S. 356.
[18]) Ebenda S. 346.
[19]) Ebenda S. 346.
[20]) Görres, Gesammelte Briefe, hrsg. von F. Binder. S. 338.
[21]) O. Walzel, Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm S. 648.

und der Nation gewidmet sind, so ziemlich für den Ersten; sein Charakter ist höchst ehrenwert und hat die schwersten Proben bestanden. Ganz besonders liebe ich die freie und große Art, wie er die katholische Sache führt und verteidigt, die leider jetzt so selten ist."[22]) Es wird aber noch etwas anderes gewesen sein, was Schlegel zu diesem Tatmenschen hinzog. Görres war nicht nur bewegt von den Ideen: Natur, Geschichte, Kirche, die in ihm, dem Glaubenden, in eines verschmolzen — er war auch „im Innersten von Anfang bis zum Ende Mystiker" und erfaßte die „zeitgenössische Philosophie, wo immer sie Anlaß bot, mit dem Ohr des Mystikers".[23]) Diese Veranlagung — oder Fähigkeit — bildete aber kein Hindernis bei aller notwendigen äußeren Arbeit des Tages; der Mystiker Görres hörte niemals auf „staatsmännisch zu fühlen". Er erstrebte in voller Bewußtheit die Verbindung von Welt und Ueberwelt und betonte sein Aktivseinmüssen in beiden Regionen. „Ich will keineswegs, daß die Religion in den Schmollwinkel des Herzens eingesperrt werde, sie hat wohl nach außen viel zu bestellen und ich gönne der Kirche neben dem Markte auch eine geräumige Stelle."[24]) Bei der Vorliebe des älteren Fr. Schlegel für die Mystik ist es nicht erstaunlich, wenn er darin sich Görres verwandt fühlte; und besonders, als er selbst nach außen wirken wollte, in dem Arbeits- und Verkündigungsdrang seiner letzten Lebensjahre, gedachte er Görres' als eines vorbildlichen Menschen.

In anderer Bahn verlief die Zuneigungskurve Fr. Schlegels zu einem zweiten Philosophen seiner Zeit: zu Franz von Baader. Beide waren nicht nur verbunden in der Vorliebe für die Mystiker Jacob Böhme und Saint-Martin, die Baader „providentielle Erscheinungen in der kleinen Schar der Auserwählten" nannte, „durch welche sich die Wahrheit auf Erden überliefere".[25]) Baader kämpfte in seinen Vorlesungen über religiöse Philosophie ebenso wie Fr. Schlegel gegen jene Denker, die „auf die leeren Abstraktionen einer falschen Philosophie sich stützend, den Inhalt des Glaubens, die substantielle göttliche Wahrheit umgehen und nach rein ausgeleertem Glauben, mit Menschenwitz sich nähern".[26]) Baader ging sogar so weit, zu behaupten, daß die „Spekulation seit geraumer Zeit durch ihre Entfremdung von den Religionsdoktrinen und durch die Opposition gegen dieselben teils sich verflachte, teils verbrecherisch geworden" sei.[27]) Wie Fr. Schlegel leitete er die wahre Erkenntnis aus dem Einssein unseres Geistes mit dem göttlichen Geiste ab — dieses Einssein nicht im pantheistischen Sinne genommen —, da der Brennpunkt aller religiösen Wissenschaft nur die Vereinigung des

---

[22]) Rottmanner, Briefe Fr. Schlegels an Frau von Stransky 2. Band S. 74.

[23]) J. v. Görres, Mystik, Magie und Dämonie, hrsg. von Josef Bernhart S. 20, 10.

[24]) Ebenda S. 30.

[25]) Rottmanner, 1. Bd. S. 3 Anm.

[26]) Staudenmeier, F. v. Baaders Vorlesungen über religiöse Philosophie, Theologische Quartalschrift 1832 1. Heft S. 124.

[27]) Ebenda S. 125.

Schöpfer-Gottes mit allem Geschaffenen durch die Menschwerdung Gottes sein könne.[28])

Es gibt sehr wenige Zeugnisse von direkten Aeußerungen Schlegels über Baader, mit dem er 1812 in Wien persönlich bekannt geworden ist. Ein Brief vom 18. 10. 1815 an A. W. Schlegel enthält folgende Empfehlung: „Versäume nicht, Dir Baaders kleine Abhandlung über das durch die Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer näheren Verbindung zwischen der Religion und der Politik zu verschaffen. (Campe, Nürnberg 1815.) Es ist das Beste, was in den letzten Jahren über die öffentlichen Angelegenheiten und den Weltgang geschrieben worden."[29]) 1820 gab Baader einen Beitrag zur Concordia „Ueber den Einfluß der Zeichen der Gedanken und dieser ihre Erzeugung und Gestaltung". Als er aber an der neu gegründeten Münchner Universität eine Professur der spekulativen Dogmatik übernommen hatte und in seinen Lehren eigene Wege ging, da fühlte sich Fr. Schlegel veranlaßt, vor ihm, dessen reichen Geist er immer anerkannte, zu warnen. So schrieb er am 10. 10. 1827 an Frau v. Stransky: „Laß Dich nicht zu tief ein mit Baader; es ist mir fast ängstlich zu denken, daß Du viel höhere Dinge mit ihm zu sprechen in dem Fall wärest. Die göttliche Region in Deinem Innern muß ganz unberührt bleiben von jeder fremdartigen Bemühung und rein abgesondert wie ein Heiligtum der Seele, um so mehr, da das wirkliche äußere Leben Dir der Leiden und Störungen ohnehin genug bringt. Ein Mann wie Baader aber kann fast noch störender einwirken als andere, die von gar nichts Höherem wissen, eben weil er so geistreich spricht und tief denkend ist und wenigstens ungefähr weiß, wo jene Region liegt, und etwas davon zu wissen glaubt, was aber im Grunde alles verkehrt und unklar ist und wobei das rechte, reine Licht doch so ganz fehlt."[30]) Baaders Lehre gründete sich auf die Idee, „daß der Lebenslauf des Menschen, der Gottes Ebenbild ist und der von sich nur soweit wissen kann als Gott von ihm weiß, der Selbstentwicklung Gottes parallel sein müsse. Da nun des Menschen Leben durch den Sündenfall als Anfang und die Erlösung als Ziel bestimmt ist, so muß die ewige Selbstgebärung Gottes darin bestehen, daß auch Gott aus dunklem, vernunftlosem Urwesen sich durch Selbstoffenbarung und Selbsterkenntnis zur absoluten Vernunft entfaltet.[31]) Solche Abweichung Baaders vom kirchlichen Dogma erfüllte Schlegel mit aufrichtigem Bedauern. „So muß man ihn also schon zu den Abtrünnigen zählen, was mir um diesen so geistvollen, genialischen Mann und für die Wissenschaft leid ist. Es ist nur gut, daß er mit seiner Dogmatik nicht viel Zuhörer finden und also nicht viel schaden wird. Ein Mißgriff bleibt es wohl, ihm dieses übertragen zu haben; aber freilich konnten die, welche es so

[28]) Staudenmeier, S. 129, 130.

[29]) O. Walzel S. 556

[30]) Rottmanner, 2. Bd. S. 185.

[31]) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie S. 521.

bestimmt haben, wohl gar nicht ahnden, daß er schon so weit von der katholischen Gesinnung abgekommen sei." (Brief vom 24. 5. 28.)[32])

Viel früher hatten die Beziehungen Schlegels zu Schleiermacher ein Ende gefunden. Die einstige Freundschaft beider war durch Mißstimmigkeiten bei Gelegenheit der gemeinsamen Platoübersetzung (von 1799—1803) schwer erschüttert worden — „wie bei Schlegel Hyperkritik überhand nahm, wurde aus anfänglicher Uebereinstimmung schärfster Gegensatz".[33]) Aus dem Jahre 1809 stammt der letzte aufschlußreiche Brief Schleiermachers an Fr. Schlegel. Darin schrieb er: „Du weißt, es kann mich nur freuen, wenn jemand mir seine Ueberzeugung ausspricht, also auch Du Deine so; und ich sehe wohl ein, daß Dir in meinen Reden[34]) die Religion fast ganz muß verschwunden sein und nur die Irreligion herausgetreten."[35])

Von Schleiermachers Religionsbegriff, dem unmittelbaren Sein des Endlichen im Unendlichen, und seinem religiösen Ziel: der Hingabe, dem Sichverlieren ins Unendliche bis zu Schlegels Glaube an den persönlich geoffenbarten Gott war wohl ein weiter Weg — bei aller inneren Verwandtschaft der Ziele. Schleiermacher forderte Schlegel auf, ihm seinen „so ziemlich schroff und unvorbereitet . . . vom Himmel gefallenen Katholizismus" zu erklären: „So wünschte ich nichts sehnlicher, als daß Du uns anderen die Brücken bautest von Deinen ehemaligen Ansichten zu dem Gegenwärtigen, sei es nur, wie Du zuerst versprachst, indem Du uns Deine Philosophie und Theologie systematisch vorlegst, oder wie Du hernach zu wollen schienst, indem Du Dich selbst historisch darstellst."[36]) Nicht bei Beantwortung dieses Briefes (mit der Schlegel 4 Jahre wartete), sondern durch seine Veröffentlichungen und Vorlesungen hat Schlegel wiederholt die innere Berührung seiner Religionsphilosophie mit der Schleiermachers — wenigstens in einem Punkte — verraten. Wenn dieser sagte, daß Religion Gefühl, Sinn und Empfindung für das Unendliche sei, und Schlegel bekannte: Gefühl ist alles, die volle Mitte des inneren Lebens"[37]), und sogar so weit ging zu behaupten, „Gefühl ist die einzige Quelle des Wissens. — — Nur durch Gefühl kann man sich die Offenbarung aneignen"[38]), so liegt in solchem Empfinden doch wohl eine seelische Zusammengehörigkeit.

Da Schleiermacher in seiner Philosophie sich an Schelling anschloß in der Auffassung, daß „Philosophie im Ueberwinden aller Gegensätze die Wissenschaft des Absoluten sei"[39]) und zugleich eine Lehre vom ewig werdenden Wissen, das sich ewig bemüht, die Identität von Sein und

---

[32]) Rottmanner, 2. Bd. S. 295.
[33]) Dilthey, Leben Schleiermachers, 1. Bd. S. 604.
[34]) Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern.
[35]) H. Finke, Briefe an Fr. Schlegel S. 24.
[36]) Ebenda S. 24.
[37]) S. W. Bd. 15 S. 170.
[38]) Windischmann, 2. Bd. S. 445.
[39]) Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie 3. Bd. 2. Abt. S. 46.

Denken herzustellen (wie bei Spinoza und Schelling!), so war mit Schlegels Ablehnung jener systematischen Systeme auch die Ablehnung der Philosophie Schleiermachers gegeben. In dem schon angeführten letzten großen Briefe an Schlegel bezeigte Schleiermacher ungeschminkt sein Mißfallen an allen philosophischen Produktionen Schlegels seit 1808. „Leider weiß ich Dir nichts anderes zu sagen, als daß sie mir sehr mißfallen haben. Sowohl das Buch über Indien, als auch Deine Rezension über Fichte und Stolberg, kurz alles, was in dieser Gattung seit Deinem Uebertritt zum Katholizismus von Dir ausgegangen ist. Das Buch über Indien hat mich philosophisch gar nicht befriedigt und ich glaubte nach Deinem langen und ernsten Studium etwas Gründlicheres und Belehrenderes von Dir erwarten zu können. — In Deiner Rezension über den Fichte habe ich Deine große kritische Virtuosität nicht wieder erkannt. Eine Dir sonst unnatürliche Milde und Breite löset das Salz der Kritik ziemlich unschmackhaft auf und Deine Rezension über Stolberg habe ich verabscheut wegen eines treulosen jesuitischen Verfahrens gegen den Protestantismus."

Gegenüber diesen aufrichtigen Mißfallenserklärungen, die sich aus der religiösen und philosophischen Diskrepanz beider erklären, stehen ebenso aufrichtige Beifallsäußerungen an Schlegels dichterischen Produktionen der letzten Zeit: „Vielleicht aber weißt Du nicht eben so ganz, welche große und innige Freude ich an Deinen Gedichten gehabt habe, nicht nur etwa an den älteren, die ich mit neuer Lust und Liebe wieder gelesen, sondern auch an den neueren ganz vorzüglich, die den tiefsten deutschen Sinn so atmen, wie wenig anderes. Hier finde ich Dich auch fortgeschritten in der Kunst, Du bewegst Dich weit leichter in den poetischen Formen als sonst, und Ton und Gedanken sind fast überall zu einem so reinen und durchsichtigen Ganzen verschmolzen, daß ich Dich neben der Freude und Liebe auch gar viel bewundert habe." Das positive Ende dieser Freundschaftsbezeugung war die Versicherung, immer eins zu bleiben „im deutschen Sinne und in der Liebe zu allem was deutsch ist". Eine spätere Aufforderung um einen Beitrag zum „Deutschen Museum" (1813) lehnte Schleiermacher ab, und der letzte Brief Schlegels, um ihn für die Concordia zu gewinnen, blieb ohne Antwort.

Mit der Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis beschäftigte sich Schlegel besonders eingehend im Deutschen Museum („Friedrich Heinrich Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung") und gelegentlich einer Rezension der Werke Jacobis in den Wiener Jahrbüchern der Literatur 1822. Es war ihm sehr willkommen zu finden, daß auch Jacobi sich entschieden gegen den leeren Vernunftglauben und die absolute Naturvergötterung erklärte.[40]) Trotzdem sei die Verwandtschaft Jacobis zu Kant unabweisbar klar. „Die Art, wie er die wissenschaftliche Vernunft auf Tod und Leben bekämpft und, was sie nicht leisten konnte, dann durch eine innere Offenbarung ersetzen und diese als Quelle

[40]) S. W. Bd. 2 S. 223.

der Wahrheit aufstellen will, hat bei aller Verschiedenheit der äußeren Form und des individuellen Geistes und Charakters beider Denker, dennoch eine auffallende und nicht zu verkennende Aehnlichkeit mit der Weise, wie Kant die Vernunft zuerst mit ihren eigenen Waffen auf dem spekulativen Gebiete angreift, ja durch sich selbst zu zerstören strebt, und dann, um die gewaltige Lücke auszufüllen, einen neuen eigentümlichen Vernunftglauben an die Stelle setzen will."[41]) Schlegel meinte, Jacobi scheine es nie deutlich bemerkt zu haben, wie nahe er Kant gewesen sei. Seine Definition der Vernunft (die er früher auf den Glauben angewendet habe) als „das Vermögen der unmittelbaren inneren Wahrnehmung des Uebersinnlichen" sei nichts anderes als der Kantische Primat der praktischen Vernunft.[42]) Der Unterschied zwischen beiden beschränke sich schließlich darauf, daß Kant mehr das Objektive und das praktische Gesetz der Vernunft ins Auge faßt, während Jacobi auf eine an dieser Stelle ganz löbliche Weise die Rechte der Individualität und eben damit auch eines eigentümlichen Genies selbst in moralischen Dingen vertritt und in Schutz nimmt." Schlegel bedauerte, daß Jacobis Idee von der „inneren Offenbarung des Gewissens oder des sittlichen Gefühls ohne festen und klaren Glauben" geblieben sei, daß Jacobi „nie zu dem göttlichen Positiven des Christentums habe durchdringen können oder wollen".[43]) Er sei nie zu der Erkenntnis gelangt, daß die innere Offenbarung schon von der positiven umfaßt und mit ihr unauflöslich verbunden werde. Er verfahre darin „in der Hauptsache ebenso wie Kant, daß er uns auf beschwerlichem Wege, weitläufig und mühsam, bis an die Pforte des Glaubens führt, dann aber vor der Tür plötzlich wieder umkehrt und uns, verwundert und betroffen, mit leerer Hand stehen läßt".[44])

Darin jedoch, daß Jacobi unerschütterlich an der Ueberzeugung festhalte, daß jedes System, das Gott die Persönlichkeit abspreche, durchaus verwerflich sei, fand Schlegel ein versöhnendes Moment. „Eine persönliche Gottheit, den lebendigen Gott, fordert sein Herz, und nur dieser kann seinen Geist befriedigen. So ist dann wenigstens eine Stelle gefunden, wo ich mit dem Verfasser (Jacobi) vollkommen zusammentreffe."[45])

Ueberschauend muß festgestellt werden, daß Fr. Schlegel von seinem religiös-philosophischen Standpunkt aus der Philosophie seiner Zeit ablehnend gegenüberstand. In seinen Vorlesungen über alte und neue Literatur brachte er selbst eine Zusammenfassung seiner Ansicht: Kants und Jacobis „Theorien des Zweifels und des Nichtwissens bilden zusammen mit dem System der ideellen Vernunft von Fichte und des dynamischen Spiels mit dem absoluten Sein oder dem wissenschaftlichen

41) Deutsches Museum 1812 S. 80.
42) Jhrb. d. Lit. Wien 1822 S. 172.
43) S. W. Bd. 2 S. 224, vgl. Jhrb. d. Lit. S. 170.
44) Ebenda S. 170.
45) Deutsches Museum S. 85.

Phantasieren der gewöhnlichen, nicht durch christliche Offenbarung erleuchteten Naturphilosophie einen vollständigen Zyklus jenes vierfachen Scheins, welcher je nach den vier Elementarkräften desselben aus dem toten abstrakten Bewußtsein hervorgeht und sich nach Zeit und Umständen in den mannigfachsten Formen immer neu und anders gestaltet, obwohl im Wesentlichen und Innern der Ansicht der Irrtum immer der nämliche und alte bleibt."[46])

Die philosophische und religiöse Entwicklung Fr. Schlegels brachte eine Isolierung von manchen ihm vorher in Freundschaft und Arbeit verbundenen Menschen mit sich, die ihm in seinem ausgeprägten Gemeinschaftsbedürfnis besonders schmerzlich sein mußte. Schon 1806 fühlte er sich Schleiermacher gegenüber zu der Klage veranlaßt: „Meine Freunde — die ich als solche geliebt — haben mir gewiß durch ihr Stillschweigen, Verleugnen und Vergessen mehr geschadet und mehr weh getan als alle Feinde, obgleich diese bis an den Berg Montmartre und den Genfer See alle oft lächerliche Emsigkeit angewandt, mir den möglichsten bürgerlichen Verdruß und Schaden zu verursachen. — Bei Dir werde ich mich aber wohl schwerlich daran gewöhnen können.[47])

Und doch mußte sich Schlegel an Zurückhaltung und Ablehnung und Mißtrauen auch da gewöhnen, wo er es am wenigsten erwartete. Einen deutlich spürbaren Beweis dafür erhielt er durch die „lauwarme Beurteilung"[48]), die seine wissenschaftlichen, noch bei seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke bei den alten Bekannten erzielten. Obwohl Schelling versicherte, Fr. Schlegel „weit höher" zu schätzen „als Novalis und alle die Andern"[49]) warf er ihm historische Sophistik, rohes dualistisches Denken und eine völlig falsche Auffassung der Naturphilosophie vor. Schlegels „höchst krasser und allgemeiner Begriff des Pantheismus" läßt ihn freilich die Möglichkeit eines Systems nicht ahnden, worin mit der Immanenz der Dinge in Gott, Freiheit, Leben, Individualität, desgleichen Gutes und Böses besteht (Schelling an Windischmann (9. 5. 1809).[50]) Schelling war der Ansicht, daß Schlegels Philosophie ebenso armselig erscheine, so „gering und dürftig auch seine historischen Kenntnisse des orientalischen Altertums seien".[51]) (Schelling an Windischmann 17. 6. 1809.) Wegen Schlegels „künstlicher und auf Schrauben gesetzter Polemik" sah sich Schelling zu einer „unumwundenen Erklärung" veranlaßt und zum Vorsatz, von jetzt an Schlegels „ganzes Beginnen und Wesen" als eine Sache" zu betrachten, der er „mit aller Kraft, wissenschaftlich und literarisch auf jedem Wege entgegenwirken werde".[52]) (Schelling an Schubert 28. 4. 09.)

[46]) S. W. Bd. 2 S. 224.
[47]) W. Dilthey, Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. S. 409.
[48]) H. Finke, Ueber Fr. Schlegel. Rektoratsrede Freiburg 1918, S. 32.
[49]) G. L. Plitt S. 153.
[50]) Ebenda S. 156.
[51]) Ebenda S. 63.
[52]) Ebenda S. 153.

Zu Beginn des Jahres 1816 hatte Schelling im Auftrage der Kgl. Akademie der bildenden Künste ein Diplom an Schlegel „aus reinster Anerkennung seiner Verdienste" zu übersenden, und tat dies mit einem achtungsvoll formellen Schreiben. Drei Jahre später sah er Schlegel bei seiner Durchreise durch München und berichtete seinen persönlichen Eindruck an Atterbom (29. 1. 19), an dessen scheinbar vorausgegangene „Beschreibung" des Aeußeren Schlegels er sich anschloß: „Wie Sie mir Fr. Schlegel schildern, habe ich ihn genau bei seiner Durchreise durch München gefunden und fast der bloße Anblick reichte hin, die entschiedene Abstoßung hervorzurufen. Eine solche entsetzliche Veränderung habe ich nie gesehen; was er auch unternehmen möge, von diesem Menschen kann nie mehr etwas Reines kommen."[53])

Dieses Urteil wird noch übertroffen von der Gehässigkeit Hegels, der in einem Brief an Niethammer (7. 5. 1809) konstatierte, daß „die Fr. Schlegelsche Befreiung und Katholizierung unser aller geradezu vor die Schweine gegangen ist, und derselbe es für ein Glück wird anzusehen haben, wenn nur der Galgen von ihm befreit bleibt. Da Fr. Schlegel hier viele seinesgleichen, arbeitslose und ausgehauste Lumpen hat, so hat dies Gesindel, vornehmlich die Straßenjungen, dem Pickete Ulanen, das hier herein kam, ein brüderliches Vivat entgegengebracht".[54])

August Wilhelm Schlegel hatte seinem Bruder das „wissenschaftliche Verhältnis in Aufsätzen gekündigt, die man mit Recht als „Brudermord" bezeichnet hat".[55]) Wenn er in der „Berichtigung einiger Mißdeutungen" (1828) von „katholischen Neophiten" schrieb, die zu schreiben wagen würden über „eine Menge außerhalb der Theologie liegender Gegenstände: über die Zeitereignisse, über den Geist des Zeitalters, d. h. über den moralischen, intellektuellen und sozialen Zustand des heutigen Menschengeschlechts, über alte und neue Geschichte, über Philosophie und Literatur" — so meinte er damit natürlich seinen Bruder Friedrich. Er nannte ihn (mit den gedachten anderen) „Waffenträger" einer auf diesem Gebiete ganz ungültigen, geistlichen Autorität und bezeichnete das „Verfahren" dieser Parteigänger als ein anfängliches Auftreten mit „conciliatorischen Filzsohlen", das nach dem ungestörten Gelingen bald von einem dreisteren, aber sachlich unhaltbaren, wissenschaftlich verbrämten Lavieren abgelöst werde.[56]) Fr. Schlegel schrieb in dieser Angelegenheit an seinen Bruder am 21. 1. 28: „In der festen, inneren Gewißheit, weit entfernt von allen jetzigen Zeitparteien und so ganz außerhalb ihrer Sphäre zu stehen und zu leben, hätte ich mir gar nicht träumen lassen, daß irgend ein sterblicher Mensch auf den bizarren Einfall geraten könnte, mich für einen Parteischriftsteller zu nehmen, am wenigsten mein eigener Bruder August Wilhelm."[57]) In den Briefen Fried-

[53]) G. L. Plitt S. 431.
[54]) Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel, 1. Teil S. 226.
[55]) O. Walzel S. XX. Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm.
[56]) A. W. Schlegel: Sämtliche Werke Bd. 8 S. 208.
[57]) Anhang S. 84.

richs an Frau v. Stransky aus dieser Zeit, die wiederholt von Angriffen des Bruders sprechen, ist eine Bemerkung wie diese: „Ich freue mich sehr darüber, daß Schubert so freundschaftlich nach mir fragt; und daß Görres in eben diesem Sinne auf meine Philosophie hingewiesen hat (auf die Vorlesungen über die Philosophie des Lebens), ist mir von großem Wert" — sehr vereinzelt. (1. 3. 28.)[58])

Goethe scheint einen Teil des Spätwerkes Schlegels anerkannt zu haben nach dem Zeugnis Pauline Gotters, die an Schelling (5. 12. 1811) schrieb: „Von Fr. Schlegels geschichtlichen Vorlesungen sprach Goethe diesen Sommer mit unendlich viel Interesse.[59]) Heine versicherte, kein besseres Literaturwerk zu kennen als Fr. Schlegels Vorlesungen von 1812, und machte wenigstens den Versuch, seine seelische Struktur verstehend nachzuzeichnen: „Fr. war ein tiefsinniger Mann. Er erkannte alle Herrlichkeiten der Vergangenheit und erfühlte alle Schmerzen der Gegenwart. Aber er begriff nicht die Heiligkeit der Schmerzen und ihre Notwendigkeit für das künftige Ziel der Welt."[60]) Wie der Historiker F. v. Raumer 1823 einige warme Worte der Anerkennung fand: Schlegels gesammelte Werke seien „lehrreich dem Inhalt, meisterhaft der Form nach"[61]), so auch Karl Wilhelm Ferdinand Solger, der Schlegels „Philosophieren von liebevoller und menschlicher Art, mit der Religion und Kunst nicht im Widerstreite"[62]), nannte.

Das Bild, das Tieck von Schlegel zeichnete, läßt seine mystischen Neigungen stark — wohl übertreibend stark — hervortreten. Nach ihm war Schlegel „in Aberglauben und Wahngebilde ganz versunken, in Swedenborgsche und Jung-Stillingsche Träumerei, in rosenkreuzerische Verirrungen". Schlegel habe während seiner letzten Zeit in Dresden als fast täglicher Gast bei Tieck diesen mit „unglaublichen Prophezeiungen und Visionen" heimgesucht. „So habe er z. B. mit strengem Ernst ihm versichert, er wisse nicht genau wann, aber bald nach seinem Tode werde am Himmel eine mächtige Veränderung vorgehen, alle großen Gestirne würden in der Gestalt eines mächtigen Kreuzes zusammenrücken." (Aus der Varnhagen-Sammlung der Berliner Kgl. Bibliothek.)[63]) Es ist Tatsache, daß im Denken des alternden Fr. Schlegel ein mystisches Element vorhanden war, das, bewußt gepflegt und genährt, doch weit entfernt war von Aberglauben im primitiven Sinn. Schlegels Mystik gehört in den Bereich seiner allumfassenwollenden Sehnsucht, die innersten Geheimnisse der Natur, des menschlichen und göttlichen Lebens zu ergründen. Sie gehört zur Einsamkeit seiner Seele und zum Weg in die unendliche Gemeinsamkeit Gottes.

---

[58]) Rottmanner 2. Bd. S. 266.
[59]) G. L. Plitt S. 275.
[60]) Heine, Gesammelte Werke. Hrsg. von Elster, V, 236 ff.
[61]) H. Finke. Ueber Fr. Schlegel, S. 94 Anm. 15.
[62]) H. Finke. Der Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels 1818—1820 S. 32.
[63]) H. Finke. Ueber Fr. Schlegel S. 93 Anm. 8.

Mystik erhält je nach der Wesensart ihres Trägers einen mehr passiven oder aktiven Charakter.[1]) Immer wird aber ein mystisches Erlebnis auf dem gleichen Grunde sich entwickeln: die Seele fühlt sich durch Gottes Gegenwart und Wirken berührt und erlebt diese göttliche Berührung in entzückter, nachdenkender und hingebender Bewußtheit. „Mystik ist das Innewerden des im Innersten der Seele wirkenden, das ganze Seelenleben an sich ziehenden und mit übernatürlichen Inhalten durchleuchtenden und durchglühenden Gottes."[2])

Für einen ausgesprochenen Tatmenschen wie Görres ist Mystik nicht nur ein „Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes", sondern auch „ein Wirken und Tun unter Vermittlung einer höheren Freiheit".[3]) Einem mehr zum Aufnehmen und zur Kontemplation neigenden Charakter wie Fr. Schlegel ist Mystik zunächst ein belehrendes Erlebnis, das die Fähigkeit vermittelt, „die Welt in Gott vernehmen, hören und verstehen"[4]) zu können. Von dieser Auffassung der „positiven Mystik" unterschied Schlegel die Aszetik, die er als „die Wissenschaft, Gott durch ein reines Herz zu schauen"[5]) bezeichnete. Der Gedanke vom Hineinhorchen in die innergöttliche, unendliche Welt, um sie selbst und auch die außergöttliche, endliche zu verstehen, erinnert an den von Fr. Schlegel als Vorbild betrachteten französischen Mystiker Claude de Saint-Martin. In seinem „Ecce homo" spricht dieser vom Menschen, dem „heiligen und erhabenen und darum in seinem Wesen notwendigerweise unzerstörbaren Gottesgedanken", der zunächst verpflichtet sei, „sich als das Zeichen und Zeugnis der Gottheit zu fühlen". Da uns aber kein Mittel bekannt sei, „das uns zum schaffenden Gedanken selbst hinaufführte", so könne „der Mensch als ein Gedanke des Gottes aller Wesen . . . sich nur in Gott selbst und dessen eigenem Glanze begreifen".[6]) Wenn Schlegel die „höhere und höchste Logik" als Dienerin benützt wissen wollte, um „den verkehrten Verstand in seiner ursprüng-

---

1) M. Grabmann: Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, München 1922 S. 18. „Der Begriff der Mystik ist der ungeklärteste und flüssigste der Theologie" (Denifle).

2) Ebenda S. 45.

3) J. v. Görres, Mystik, Magie und Dämonie, hrsg. v. J. Bernhart S. 49.

4) Windischmann Bd. 2 S. 454.

5) Ebenda S. 454.

6) Cl. de Saint-Martin, Ecce homo, 1792 S. 12, 67; vgl. S. 111, 114.

lichen Vollkommenheit wieder herzustellen, so daß wir Gott sähen, die Welt aber — die in ihr verschlossenen Geister — hörten"[7]), so schloß er sich darin wieder an Saint-Martin an, der über die ursprüngliche Bestimmung des Menschengeistes ähnlich ausführte: „Unser Urzustand hatte uns dazu berufen, höhere Kenntnisse zu besitzen, um uns sichtbar der von ihrem vollen Lichtglanz umstrahlten Dinge der übersinnlichen Welt erfreuen zu können, ja sogar um eine gewisse Autorität über verschiedene Wesensklassen aller dieser Regionen zu haben, die uns heute durch den dichten Schleier der Elemente verhüllt sind".[8]) Schlegel betonte, daß es auch einen bloßen Wahn gäbe, Gott schauen zu können. In dem unerlösten, ganz irdisch verhafteten Zustand sei es nicht Gott, der gesehen werde, sondern „das alte Nichts, die ewig in sich selbst kreisende, eigene, von Gott abgewandte Vernunft".[9]) Die Verheißung der Möglichkeit einer wahren Gotteserkenntnis liege in der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, die bei aller Ungleichartigkeit doch in der ersten Wurzel innigst mit ihm zusammenhängen, ihren Ursprung aus ihm haben und nach seinem Ebenbilde erschaffen sind.[10]) In dem Erlebnis der vollen göttlichen Erkenntnis dringe der Mensch in das Lichtreich ein und durch die „siegreiche Darstellung dieses Lichtes und durch die magische Kraft einer solchen Darstellung über die Gemüter" würden Zweifel und Unglauben völlig verzehrt werden.[11])

Das vergleichende Bild des „Lichtes" gebrauchte Schlegel sehr gerne in seinen mystischen Darstellungen. Ebenso wie ihm für den Schöpfer eines christlichen Bildwerks als höchste Notwendigkeit „das innere Licht der Beseelung" galt: — „die Seele muß selbst leuchten und als ein Licht sichtbar werden"[12]) — so war ihm das Hellwerden und die lichte Ausstrahlung eines Menschen das Kriterium für sein mystisches Leben und Erleben mit Gott. Ein mystischer Einschlag zeigte sich auch da, wo er seine Lehre vom Ringen der Menschheit nach der Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes um die Idee der göttlichen Kraft konzentrierte, die in der Person des Heilandes geoffenbart sei, und den endlichen Sieg um die Idee des Lichtes, und deshalb seine geschichtsphilosophischen Vorlesungen einzuteilen versprach „nach dem Worte" — „der Kraft" — „und endlich dem Licht".[13]) (1827.) Wie in der chinesischen Zahlenphilosophie der ursprüngliche Sinn des „Yang"

---

[7]) Windischmann 2. Bd. S. 454.

[8]) St.-Martin, Ecce homo, S. 36.

[9]) Windischmann 2. Bd. S. 464.

[10]) Windischmann S. 465 2. Bd.

[11]) S. W. Bd. 12 S. 218. Vgl. den „Lichthunger" in Schlegels Romanze 1802 „Rückkehr zum Licht": „Und zur Sonne will die Tat." (S. W. Bd. 9 S. 85) „Wenn die ganze Erde nur die Sehnsucht nach Aether und Sonne empfindet, so kommt im Auge des Menschen das Licht zum Bewußtsein und denkt auf die Rückkehr nach der Heimat. In Liebe und Dichtung kehrt es zum Ursprung zurück." (F. Strich, Die Mythologie, S. 87.)

[12]) S. W. Bd. 8 Ueber die deutsche Kunstausstellung zu Rom 1819 S. 182.

Licht und Bewegung ist (und des „Yen“ Finsternis und Ruhe)[14]), so ist Schlegels mystisches Lichtreich voll Aktivität, ausstrahlend und fordernd, nach dem Beispiel Jacob Böhmes: „denn das Licht hat das Regiment und sind die andern Qualen und Eigenschaften alle heimlich als ein Mysterium, denn sie müssen alle dem Lichte dienen und ihren Willen ins Licht geben“.[15])

Hiemit sind die beiden Geister genannt, die vor anderen auf Fr. Schlegels Mystik einwirkten: Saint-Martin und Jacob Böhme. Besonders dem teutonischen Philosophen, „dessen Name schon den Aufgeklärten ein Aergernis und den Gebildeten eine Torheit ist“[16]), widmete Schlegel eine ausführliche Betrachtung. Die Grundlage der Gedankengänge Böhmes bildeten die unendlich mannigfaltigen Entwicklungen der Seele in ihrem innerlichen Leben; „eine höhere Sehnsucht aber führte ihn schon früh weit über die Grenzen des gewöhnlichen protestantischen Unterrichts und Glaubens hinaus und richtete seinen Geist zunächst und fast ausschließend auf die Morgenröte einer besseren Zukunft, einer neuen Zeit und allgemeinen Verherrlichung. Die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung in den Wundern seiner Schöpfung aber suchte er vorzüglich aus den verborgenen sieben Quellen der Natur und ihrer innerlichen Kräfte zu enthüllen; und für diese geheimen Tiefen und Quellen der Natur hat er wohl allerdings einen sehr offenen und hellen Sinn, ein eigenes, nicht allen zuteil gewordenes inneres Gehör und eine ihm ganz eigentümliche glückliche Anschauungsgabe besessen“.[17]) Den Vorwurf, Jacob Böhme sei nur ein Schwärmer gewesen, versuchte Schlegel zu widerlegen und ging dabei soweit, ihn als dichterisch begabten Menschen „beinahe “über Dante, Milton und Klopstock zu stellen. „Wenn es aber auch begründet sein sollte, daß die Phantasie einen bei weitem größeren Anteil an den Hervorbringungen seines Geistes hatte, als ein wissenschaftlich geübter Verstand, so muß man wenigstens gestehen, daß es eine sehr begabte und hocherleuchtete Phantasie war, die wir in diesem sonderbaren Geiste gewahr werden. Wollte man ihn desfalls bloß als einen Dichter betrachten und mit anderen christlichen Dichtern, welche übersinnliche Gegenstände darzustellen versucht haben, mit Klopstock, Milton oder selbst mit Dante vergleichen, so wird man gestehen müssen, daß er sie an Fülle der Phantasie und Tiefe des Gefühls beinahe übertrifft und selbst an einzelnen poetischen Schönheiten und in Rücksicht auf den oft sehr dichterischen Ausdruck ihnen nicht nachsteht. Die Quellen der Natur sind jedem stillen und frommen Gemüte zugänglich, weil ihre Adern dem innern Lebensstrom der menschlichen Seele mit einverwebt sind. Und dem kindlichen Auge ist vielleicht manches schon

---

13) Rottmanner, 2. Bd. S. 237.
14) S. W. Bd. 8 „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier“ S. 347.
15) Jakob Böhme, Sex Puncta Thesophica, nach der Ausgabe von 1730 neu herausgegeben und erschienen im Insel-Verlag 1921 S. 35.
16) S. W. Bd. 2 S. 54.
17) Ebenda S. 55.

ganz klar und durchsichtig, was für das künstliche Fernrohr und die äußerlichen Sehanstalten des gelehrten Untersuchers oft noch mit einer siebenfachen Decke und Wolke verhüllt ist."[18])

Fr. Schlegel teilte mit Jacob Böhme die Vorliebe für das Erfassen der Natur als Symbol geistiger Kräfte.[19]) Beide stellten die Idee höher als die Wirklichkeit — und schrieben dem Gedanken eine ganz besondere Realität zu. Böhme besaß in seltenem Grade die Fähigkeit „sich durch das Unscheinbarste, ja scheinbar Widerwärtige zu den höchsten Gedanken über die Gottheit anregen zu lassen".[20]) Wenn Fr. Schlegel dieses Naturnahesein bewunderte, so konnte er jedoch nie so weit gehen, dem Böhmeschen Pantheismus zuzustimmen, der in dem für viele bestehenden Satze liegt: „Es gibt kein besseres Buch über Gott als eine blühende Wiese". (J. Böhmes G.W. Ausgabe von K. W. Schiebler, Leipzig 1831 bis 1847 III, VIII 12.)[21])

Für den älteren Fr. Schlegel war die Bibel das Buch, das die Offenbarung Gottes in ihrer ganzen Größe und Reinheit erhalten hat. — Nach Jacob Böhmes Lehre kann es — da Gott überall ist und in der Natur aufgeht, kein himmlisches Paradies geben. „Der Gute hat das Paradies schon auf Erden in sich, der Schlechte schon auf Erden die Hölle; und wenn nun die Hülle vom Geiste abfällt, wenn der Mensch stirbt, so braucht darum die Seele nicht auszufahren, sondern sie bleibt ruhig, wo sie war, beim Guten im Paradies, beim Bösen in der Hölle."[22]) Demgegenüber hielt Schlegel fest an den Jenseitsreichen der christlichen Offenbarung. Zeugnis davon geben seine — freilich nie lokalisieren wollenden, sondern sich ganz dem Seelischen zuwendenden — Schilderungen des „himmlischen Zustandes der höchsten Glückseligkeit"[23]), des Purgatoriums und der Hölle.[24])

Wenn Schlegel neben anderen Auffassungen des Christentums von einer metaphysischen sprach als von einer „Offenbarung des ewigen Wortes"[25]), in welchem Sinne die Offenbarung so alt sei wie die Welt, so läßt sich diese Auffassung zurückführen auf Jacob Böhmes Gedankengänge, die seine „Gnadenwahl" und vor allem das zweite Kapitel hieraus: „Vom Urstand Gottes ewig-sprechenden Wortes und von der Offenbarung göttlicher Kraft als von Natur und Eigenschaft" — durchziehen. Hier heißt es: „Das Wort als die geformte Kraft war im Anfange bei Gott".[26]) „Die ganze Creation, beides — der ewigen und auch der zeit-

[18]) S. W. Bd. 2 S. 182.
[19]) S. W. Bd. 12 S. 158.
[20]) W. Feilchenfeld, Der Einfluß Böhmes auf Novalis, S. 96.
[21]) Zit. bei Ederheimer, Jacob Böhme u. d. Romantiker S. 19.
[22]) Ebenda S. 18.
[23]) S. W. Bd. 15 S. 36.
[24]) S. W. Bd. 12 S. 150, Rottmanner 1. Bd. S. 377, Windischmann, 2. Bd. S. 456, 484.
[25]) Jahrbücher der Literatur, Wien 1822 S. 178. Concordia, S. 218.
[26]) J. Böhme, Von der Genadenwahl. Nach der Ausgabe von 1682 neu herausgegeben von der Vereinigung d. Freunde mystischer Literatur 1926, S. 11.

lichen Creaturen und Wesen steht in dem Worte göttlicher Kraft.“[27]) „Das ganze Werk ist das geformte Wort Gottes.“[28]) „Adam ist das ausgesprochene, geformte, creatürliche Wort und Christus ist das heilige, ewig sprechende Wort.“[29])

Eine weitere Uebereinstimmung Schlegels mit Böhme liegt in der Betonung des Voluntaristischen auf religiösem Gebiet. Wiederholt bezeichnete Schlegel den Willen als den eigentlichen „Gottes-Sinn“ im Menschen, da „alle Offenbarung dem Menschen nichts helfen würde, ohne das Organ der Empfänglichkeit für das Gute, um das von oben göttlich Gegebene in sich aufzunehmen“.[30]) Böhmes Hauptmotiv seiner philosophischen Arbeit war: „Es stehet alles im Willen“.[31]) Bei seinen Ueberlegungen und Vorsätzen zu christlich vertiefter Lebensführung bekannte Böhme: „Wie wohl ich nicht sagen kann, daß es möglich sei also zu leben, so ist doch mein Wille also gerichtet, den soll mir weder Welt noch Teufel brechen: Und sollte mir mein inneres Leben verschmachten, so will ich doch am Willen hangen“.[32]) Der Wille ist der eigentliche Inhalt des Mysterium Magnum, nach dessen Gesetzen sich die Außen- und Innenwelt gestaltet habe. „Ist unser Wille in Gottes Willen, so haben wir das große Mysterium Gottes.“[33]) Wie Böhme die reinste Freude in der Genugtuung über einen Willenserfolg empfand — „in der Ueberwindung ist Freude“[34]) — so empfahl Fr. Schlegel die Brechung, ja Kreuzigung des Eigenwillens, um einst nach dem mystischen Tod „an der Ausgießung des Geistes in dem neuen Pfingstfeste teilhaben“ zu können.[35]) Die Möglichkeit des Verzichtens auf eigenen Willen liegt für beide Denker in der Willensfreiheit. „Denn ein jeder Mensch ist frei und ist wie ein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder in Licht verwandeln“ (Aurora, Kap. 18).[36])

Friedrich Schlegels Gedanken über den Abfall des Menschengeschlechts von seinem göttlichen Ursprung und seinem Zurückkommen in die göttliche Einheit findet ihre Entsprechung in Böhmes Mysterium Magnum wo er lehrt: „Kein Ding kann in ihm selber ruhen, es gehe denn wieder in das ein, daraus es gegangen ist. Das Gemüt hat sich

27) Ebenda S. 28.
28) Ebenda S. 41.
29) Ebenda S. 45.
30) S. W. Bd. 12 S. 75, vergl. ebenda S. 124 S. W. Bd. 13 S. 141.
31) Zit. bei Elert, Jac. Böhmes deutsches Christentum S. 5.
32) Ebenda S. 11.
33) Ebenda S. 14, 21.
34) Zit. bei Elert, Die voluntaristische Mystik J. Böhmes. S. 37, 84, 93, 99. Vergl. ebenda S. 5: „Freilich tritt hier die letzte Quelle des Voluntarismus in der abendländischen Theologie zu Tage: Augustin. Nirgends hat wie bei ihm die Vormacht des Willens den Ausschlag gegeben, in der Psychologie und im Gottesbegriff wie in der Soteriologie. Was nachmals der Theologie des Duns Scotus das Gepräge gab, war dieser augustinische Voluntarismus.“
35) Rottmanner, II. Bd. S. 69.
36) Paul Deussen, J. Böhme, S. 34, Ueber die Willensfreiheit bei Schlegel s. weiter unten S. 65 ff.

von der Einheit gewandt in eine Begierde zur Empfindlichkeit, zu probieren die Schiedlichkeit der Eigenschaften; dadurch ist in ihm die Schiedlichkeit und Widerwillen entstanden, welche nun das Gemüt beherrschen. Und davon mag es nicht entledigt werden, es verlasse denn sich selber, in der Begierde der Eigenschaften und schwinge sich wieder in die allerlauterste Stille und begehre seines Wollens zu schweigen, also daß der Wille sich über alle Sinnlichkeit und Bildlichkeit in den ewigen Willen des Ungrundes vertiefe, aus dem er aus dem Mysterio Magno ist anfänglich entstanden, daß er in sich nichts mehr wolle, ohne was Gott durch ihn will; so ist er in dem tiefsten Grunde der Einheit."[37]) Das Ersterben des alten Willens, das Gestaltgewinnen des Gotteswillens in der Seele gleicht einer neuen Geburt. Als die Seele sich schied von dem Lichte Gottes, sah und fühlte sie nicht mehr sein Reich, „bis sich das Herz Gottes wieder ins Mittel stellte, darein sollte die Seele wieder gehen und neu geboren werden".[38]) Welches ist nun das Kennzeichen des „gereinigten Menschen", in dem Christus geboren werden kann? Friedrich Schlegel sah es wie Böhme im vollkommenen Gleichmut, in der Gelassenheit. (Vergl. weiter unten S. 44.) Das Mittel, diese zu erreichen, ist bewußte Konzentration, unaufhörliches Umkreisen des Göttlichen. „So scheidet allmählich alles andere aus unserem Bewußtsein aus und nur das Eine erscheint und erfüllt unser Bewußtsein ganz. So folgt auf den Kreuzweg und auf den mystischen Tod die Himmelfahrt, unsere Heimkehr in das Eine."[39])

Schlegel wies den Vorwurf zurück, den man bisweilen der Deutschen Nation wegen ihrer Neigung zur Mystik mache. Er selbst konnte nur das höchste Lob in einer solchen geistigen Richtung eines Volkes sehen, wodurch man „nebst den Indiern und Griechen die Deutschen als das dritte unter diesen metaphysischen Völkern bemerken und jenen in diesem Stücke beizählen" müsse, da bei diesen drei Völkern „die Anlage zur Metaphysik oder der Wissenschaft von den göttlichen Dingen, sowie die Richtung darauf, in allen Höhen und Tiefen, Wegen und Abwegen, welche dieses Streben mit sich führt, nicht erst von außen eingepflanzt und angeregt, sondern ganz bei ihnen einheimisch und gleichsam angeboren war".[40])

Dagegen tadelte Schlegel diejenigen Mystiker des Mittelalters, die neben der tiefsten Innigkeit des Gefühls und einem wahrhaft frommen Herzen oft einen „Anstrich von pantheistischer Verneinung und Selbstvernichtung" zeigten, der „dem Geist des Christentums eigentlich fremd und für die höhere Entwicklung desselben sogar störend" sei.[41]) (Welche Mystiker Schlegel damit meinte, geht aus seiner Darstellung nicht klar

---

37) P. Deussen, „Jakob Böhme", S. 36, ebenso zitiert b. Elert, „Jakob Böhmes deutsches Christentum", S. 15.
38) Jakob Böhme, „Morgenröte im Aufgang", herausgegeb. von Grabisch S. 150.
39) L. Schreyer, „Die Lehre des Jakob Böhme" S. 74.
40) S. W. Bd. 2 S. 47.
41) Ebenda S. 44.

hervor, doch bezeichnete er den Weg derjenigen, die wie Thomas a Kempis „sich bloß an das religiöse Gefühl hielten und ihrem inneren Berufe folgten, in stiller Frömmigkeit nach der evangelischen Vollkommenheit zu streben“ als „ganz den rechten“ im Gegensatz zum scholastischen.) In solcher Abtötung, die „nicht auf Reinigung und Wiedergeburt, nicht auf Verwandlung und Verklärung, sondern auf Vertilgung und Vernichtung dessen ausgeht, was zwar nicht göttlich, aber göttlich zu werden bestimmt ist“[42]) liege das eigentliche Kennzeichen des falschen Mystizismus. Die Quelle und Wurzel dazu sei da gegeben, wo „in einseitiger und bloß negativer Ansicht nur die ewige Einheit Gottes und stete Einerleiheit seines Wesens in dumpfer Wiederholung aufgefaßt wird“ — oder da, wo eine „falsche Liebe zu Gott herrsche“, „eine solche, die entweder nicht auf Gott selbst als höchstem, vollkommenstem Wesen gerichtet ist oder die keine Liebe ist“.[43])

Eine andere tadelnde Warnung richtete Schlegel an den willkürlichen Modegebrauch seiner Zeit, der es liebe, alles ohne Unterschied mystisch zu nennen, was ihm „unverständlich erscheint und die handgreifliche Deutlichkeit seiner fünf oder sechs Sinne übersteigt“. Schlegel forderte auf, das Wort „Mystik“ „für die rechte und richtige Erkenntnis und Anerkenntnis der göttlichen Geheimnisse, in dieser seiner ursprünglichen Bedeutung tadelfrei und unberührt“ zu erhalten, da alles Irrige auf diesem Gebiete richtiger Mystizismus genannt werde, worin schon „Einseitigkeit und Uebertreibung“, „Systemsucht und Sektengeist“ eingeschlossen seien.[44])

Diesen theoretischen Bemerkungen über das Wesen des Mystischen stehen ergänzend und bestätigend die praktischen Anweisungen gegenüber, die zur immer innigeren Vereinigung mit Gott führen sollen, und die Berichte von mystischen Erlebnissen.

Es ist, als wollte die Mystik ihr oft überwiegend kontemplatives Wesen dadurch ausgleichen, daß sie mit Vorliebe einen aufsteigenden Weg und Stufen aufweist, auf denen die suchende Seele ihrem Ziel entgegengehen soll. Eine solche Einteilung des Weges gibt Bewegung in der Ruhe der mystischen Versenkung und wirkt gleichsam zwingend zum inneren Fortschreiten. Als einen Aufstieg über die Via purgativa — illuminativa — unitiva — dachte sich der Mystiker Philippus a SS. Trinitate das dem Göttlichen zustrebende Leben.[45]) Nach der Anschauung des „im Leiden und Lieben gleich wunderbaren“[46]) Johannes vom Kreuze gibt es drei Stufen des mystischen Lebens, die von dementsprechenden Formen des Gebets begleitet sind: das Gebet der Ruhe soll von dem Gebet der Vereinigung abgelöst werden und seine Krönung finden im

[42]) Fr. Schlegel, Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus („Oelzweige“ S. 427 und 426).
[43]) Ebenda S. 420.
[44]) Fr. Schlegel, Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens S. 49 Anm.
[45]) Vgl. M. Grabmann, S. 25.
[46]) Urteil Fr. Schlegels, Rottmanner Bd. 1, S. 335.

Gebet der geistigen Vermählung. Die Liebe zu Gott ist nach Johannes vom Kreuze eine dreifache: die Seele liebt hier Gott nicht aus sich, sondern durch Gott selbst. Die Seele liebt Gott in Gott. Die Seele liebt Gott um seiner selbst willen.[47])

Aehnlich unterschied auch Fr. Schlegel „vier Stufen der Annäherung zu Gott" oder der wahren Gottesliebe: die Stufe der Ehrfurcht vor dem Allheiligen — die Stufe der dankbaren Liebe — die Stufe der „inbrünstigen" Liebe, die „nach immer innigerer Vereinigung ängstlich und sehnsüchtig ringende — und schließlich die Stufe der vollendeten Liebe.[48]) Ausführlich und mit warmer Anteilnahme beschrieb Schlegel besonders den Zustand des Menschen, der auf der dritten Stufe angelangt sei: „Die inbrünstige Sehnsucht nach völliger Vereinigung mit Ihm durchdringt und beseelt ihn von der innersten Tiefe seiner geheimsten Herzensregungen bis zur lichtesten Höhe des Geistes und füllt ihn ganz aus in der beschränkten Breite seiner äußeren Wirkungen wie in der ungemessenen Weite seiner Gedanken. Er widmet sich ganz Gott und die immer höher ringende Entwicklung des inneren Lebens wird das Ziel eines ganz geistig gewordenen Daseins und eben darum kann auch diese Stufe noch in einem besonderen Sinne und vorzugsweise die eigentliche Stufe der Liebe genannt werden, wie sie auch erst durch die Religion der Liebe hervorgerufen ward". Als das erste Kennzeichen der „vollendeten Liebe" gab Schlegel die völlige Freiheit von jeder Unruhe an. Einen so hohen Grad von Liebe zu Gott der Mensch auf der dritten Stufe erreicht habe, so hafte ihm doch noch die Unruhe als etwas Irdisches und Unvollkommenes an. Die vollendete Liebe aber zeige neben äußerer und innerer Milde auch vollkommenen Gleichmut. Dabei wies Schlegel darauf hin, daß er jene „innere Gleichheit" meine, von der bei Tauler[49]), — den er an anderer Stelle den Prediger und Philosophen nannte, „der noch lange nach der Reformation von Katholiken und Protestanten um die Wette verehrt und benutzt ward, bis die allgemeine Vergessenheit auch ihn traf"[50]) — und bei anderen geistlichen Schriftstellern der älteren Zeit so vielfältig die Rede war. Auch Sprüche des Angelus Silesius dienten Schlegel zur Veranschaulichung seiner Lehre. Für die Darstellung der Gleichmütigkeit zitierte er:

„Wenn du die Dinge nimmst ohn allen Unterscheid,
So bleibst du still und gleich in Lieb und auch im Leid".

In solcher vollkommenen Ruhe und Beruhigtheit in Gott erklärte Schlegel die Stufe der vollendeten Liebe identisch mit dem Zustand der

[47]) Des heiligen Johannes vom Kreuz S. W., Neue deutsche Ausgabe v. P. Aloysius und P. Ambrosius, München 1927. S. 126, 3. Bd.

[48]) Fr. Schlegel, Von der wahren Liebe und dem falschen Mystizismus, „Oelzweige" S. 421 ff.

[49]) Vgl. Tauler, Engelberger Handschrift, hrsg. von Vetter, S. 348: „minne wesen ist minne: wann minne minnet umbe minne", Zeile 10 ff. S .365, Zeile 7 über die Gelassenheit", s. Anhang S. 84.

[50]) S. W. Bd. 12 S. 46.

Seligen. Bei der Beschreibung dieses überirdischen Seins schloß er sich ganz an die Schilderung des hl. Bernhard von Clairvaux, des Vaters der Christus- und Brautmystik, an, den er bewunderte als einen solchen Weisen, „den die bescheidene Mäßigung und Milde nie verläßt". Ihm sei das Vorgefühl der Seligkeit so bekannt, ja „geläufig" gewesen, daß er schon während seines irdischen Daseins zu jubeln vermochte: „Selig und heilig der, dem verliehen ward, dies hienieden in diesem sterblichen Leben zuweilen, oder wenn auch nur ein Mal, nur flüchtig, wenn auch kaum eine Minute hindurch zu empfinden! Denn gleichsam in dir selbst zu zerrinnen, als ob du nicht wärest, ganz leer von dir selbst, ganz in heiliges Gefühl aufgelöst zu sein, das ward dem sterblichen Leben nicht verliehen, es ist der Zustand der Seligen".[51])

Als weiteres Kennzeichen der vollendeten Liebe bezeichnete Schlegel das Offenstehen für alles Geschaffene und alles Geschehen außerhalb des eigenen Ich. Die ängstliche Sorge um das eigene Heil und die eigene Seligkeit sei doch nur eine feinere Gattung der Selbstsucht; eine solche egoistische Frömmigkeit, „wie man sie wohl oft genug Gelegenheit hat zu beobachten und die unverhohlenen Aeußerungen derselben zu bemerken", stehe auf einer sehr niedrigen Stufe der Liebe. Das Gegenteil solcher Selbstbeschränkung — die Liebe zu allem und allen um Gottes willen — sei die höchste Stufe der Liebe.[52])

Ueber seine eigene „innere Gedankenentwicklung" wachte Fr. Schlegel während seiner letzten Lebensjahre mit peinlicher Genauigkeit und berichtete darüber seiner „Seelenschwester" Frau Christine von Stransky.[53]) Er konnte genau angeben, wann ein „neuer Abschnitt" eintreten sollte. „Jener heilsame und befruchtende Seelenschmerz, in welchem das immerwährende Bewußtsein Christi desto fester in uns wurzelt, ist nun schon vorüber. Der lebendig wirkende Glaube und die dazu erforderliche und damit verknüpfte hohe Klarheit des Geistes und helle Wachsamkeit ist jetzt der Mittelpunkt meines Denkens." (20. 2. 1826.)[54]) Trotz aller Beschäftigung mit sich selbst und mancher Selbstdarstellung — wobei auch solche vorkommen, die konstruiert und deshalb etwas unglaubhaft anmuten[55]) — sprach Schlegel niemals von Stufen eigenen mystischen Erlebens, immer nur von seiner Gedanken- oder Geistesentwicklung. Sein Fortschreiten in der „wahren Liebe" oder in der „Annäherung zu Gott" blieb naturgemäß sein persönliches Ge-

[51]) Oelzweige S. 424. Vgl. Der Myrrhenberg des hl. Bernhard von Clairvaux, hrsg. von J. Schuck, S. 228. Eine Seele . . . wird zuweilen entrückt und über die Sinnesempfindung erhoben, so daß sie von sich selbst nichts mehr weiß und nur mehr von dem Worte etwas weiß. Das geschieht, wenn der Geist, angelockt durch die unaussprechliche süße Liebe des Wortes, gewissermaßen sich selbst verläßt, vielmehr sich selbst weggenommen wird und sich selbst entgleitet, um zum Genuß des Wortes zu kommen.

[52]) Oelzweige S. 428, 429.

[53]) Anhang S. 85.

[54]) Rottmanner 2. Bd. S. 19.

[55]) Ebenda S. 245.

heimnis und bekam nur Stimme durch die häufigen Bitten an seine „Schwester von Ewigkeit“ um Gebetsgemeinschaft.

In das Wesen des Gebets als Mittel zur Vereinigung mit Gott versuchte sich Fr. Schlegel immer gründlicher zu versenken. Er unterschied nach dem Brauch der katholischen Kirche das mündliche, allgemeine und das persönliche, innere Gebet ohne Worte. Das letztere nannte er „ein lebendiges Denken, ein wahres Gespräch der Seele mit Gott durch den Geist“.[56]) Wenn beim Gebet ohne Worte ein wirkliches Geschehen in der Seele vorgehe, wenn das Gemüt im Innersten erschüttert werde, dann sei solch ein inneres Beten „wie ein Tropfen von Ewigkeit, der mitten durch die Zeit in die Seele falle“.[57]) Es sei „das erste und vornehmste und die Wurzel und Seele von allem Gebet“[58]); daneben müsse man aber „das äußere auch in Ehren halten“. Das mündliche wörtliche Gebet sei gleichsam der sichtbare, körperliche Leib des inneren Gebetes und eben darum auch oft der beste Anfang und Träger oder die geöffnete Pforte für das geheime Seelengebet ohne Worte, welches freilich immer das höchste bleibt“.[58])

Praktisch scheint Schlegel doch großen Wert auf das wörtliche Gebet gelegt zu haben. Er schrieb seiner Freundin seitenlange Gebetsanweisungen, die ziemlich große Anforderungen bedeuten, z. B.: „Nun will ich nur noch das Nötige wegen des Gebetes erinnern, welches eigentlich sehr einfach ist, morgens und abends acht Uhr, dann mittags 12 Uhr, wenn es sein kann. — Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Zebaoth, alle Welt ist seiner Herrlichkeit voll. Ehre sei dem Vater — dreimal. Vaterunser. Mit der Intention bei der Bitte — „zukomme uns Dein Reich“ für alle geistlichen Anliegen aller in dem Gebete Vereinigten. Lasset uns beten (Orate Fratres!) zu dem allmächtigen Gott, der uns stärke im Glauben, in der Geduld und im Gehorsam, auf daß sein allerheiligster Wille überall und allezeit und in allen Wegen geschehe und auch an uns und in uns und durch uns erfüllt werde. (Dieses ist für jetzt eigentlich das Hauptgebet.) Hochgelobt und gebenedeit sei die hl. Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und Geist! Hochgelobt und gebenedeit sei der allerheiligste Name Jesus und der Name der allerheiligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria! — Dann zum Schluß — „Unter Deinen Schirm und Schutz“ usw. — Vereinigen Sie sich besonders in jenem Hauptgebet (Orate Fratres!) mit Hohenlohe, Agnes, unserer Freundin Franziska[59]) und mir; rufen Sie auch die Schutzpatrone nach den Namen dieser Personen an und fügen Sie noch besonders die Bitte für alle hinzu, daß Gott alle diese Seelen in allen Gefahren und Anfechtungen erretten und stärken wolle, vor allem Schaden bewahren usw. — „und sie in dem vorgeschriebenen Werke, bestimmten Berufe und der aufgetragenen Tagesarbeit segnen, leiten und

[56]) Concordia S. 216.
[57]) S. W. Bd. 15 S. 36.
[58]) Rottmanner S. 121.
[59]) Gräfin Lesniowska.

stärken, sowie daß er die Verbindung zwischen diesen Seelen segnen und befestigen wolle in der Fülle der Hoffnung und in dem lebendigen Eifer zu seiner Verherrlichung und daß er sie überschatten möge mit der Fülle seiner Gnade und Erleuchtung". (14. 10. 1822.)[60])

Frau von Stransky scheint sich gegenüber solchen in Zeit und Form festgelegten Gebetsübungen ablehnend verhalten zu haben. Das läßt sich schließen aus einer erneuten Bitte und Ermahnung Schlegels: „Nur das Eine möchte ich Sie bitten und zwar recht dringend bitten: schließen Sie sich nicht aus von den allgemeinen kurzen Gebeten, welche die Kirche besonders für die Mutter Gottes vorschreibt[61]), wie beim Englischen Gruß, beim Abendsegen in der Kirche — und ich bitte Sie daher bei diesen Gelegenheiten oder auch sonst beim Morgen- oder Abendgebet ein Ave Maria und Salve Regina oder was Sie sonst von diesen Gebeten vorziehen, besonders auch „Unter Deinen Schutz und Schirm" — zu beten. Man kann schon seine eigentümliche Weise haben im Gebet, je nach dem besonderen Seelenbedürfnis; aber man darf sich nicht von den allgemeinen katholischen Herzensgebräuchen und altgöttlichen Gewohnheiten entfernen ohne großen Nachteil und fast gewissen Verlust in den höheren Gnaden."[62]) Bei aller Subjektivität dieser Behauptungen läßt sich doch wenigstens daraus ersehen, wie ernst es Fr. Schlegel war mit seinem Katholizismus, und wie kindlich-fromm er sich mitten hinein stellen wollte in das zwischen Gott und der Kirche hin und her wogende geheimnisvolle Gnadenleben.

Fr. Schlegel wollte und konnte seiner seelischen Veranlagung gemäß seinen Weg zu Gott nicht einsam gehen. Gott, der die Verlassenheit der Menschen durch seine Allumfassenheit aufhebt, kann die auf Erden räumlich getrennten Menschenseelen in sich vereinigen. Bei ihm finden sie sich jederzeit. Darum spielt die Gemeinsamkeit im Gebet eine so große Rolle bei Schlegel. Gott ist ihm wie eine Burg, die man am besten mit vereinten Anstrengungen erobert. „Durch die gemeinsame Kraft im Zusammenglauben und Vertrauen wird das Gebet erst recht unüberwindlich." (10. 3. 22.)[63]) Wie aus der vorher angegebenen Gebetsaufforderung hervorgeht, brauchte Schlegel zwei Kreise in mystischer Zusammengehörigkeit: den Kreis der Heiligen und den Kreis seelisch ihm nahestehender Menschen. Mit den einen und mit den andern wollte er in unauflöslicher Kette göttlicher Nähe und Gnade teilhaft werden. Er bewunderte und betrachtete als nachahmungswertes Vorbild die Heilige Theresia, die Mystikerin, die auf vier Stufen des Herzensgebetes zur völligen Vereinigung mit Gott emporsteigen wollte, und die um Leiden bat, wodurch die Seele gereinigt werde."[64]) Oefters

---

[60]) Rottmanner 1. Bd. S. 88. Aehnliche Gebetsanweisungen 2. Bd. S. 116.
[61]) Es gibt in der katholischen Kirche für Laien keine Verpflichtung zu irgend einem Gebet.
[62]) Rottmanner 1. Bd. S. 158.
[63]) Rottmanner 1. Bd. S. 59.
[64]) Ebenda S. 36 .

wies er auf den Tag hin, den die Kirche dem Andenken des Mystikers Johannes a cruce weihte, der ihm besonders liebenswürdig erschien.[65])

Den breitesten Raum in Schlegels mystischem Gemeinschaftsdenken und -erleben nahm Frau von Stransky ein. Oft sprach er ihr brieflich von der Vereinigung ihrer beiden Seelen „am Altare des Herrn“ oder im Gebet und forderte immer wieder zur bewußten Erneuerung dieser mystischen Gemeinsamkeit auf.[66]) Er gab ihr gleichsam Rechenschaft von seinem Gebetsgedenken zu verschiedenen Tageszeiten und gewann allmählich die Ueberzeugung, daß seine fürsorgenden Gedanken wie ein tröstender und helfender Kraftstrom sie erreiche, also die räumliche Entfernung überbrücke. Nach verhältnismäßig kurzer Uebung dieses Miteinanderseins und -denkens in Gott konnte Schlegel seine Seelenschwester fragen: „Sie werden mich doch jetzt nicht mehr vergeblich im Gebete gesucht haben?“[67]) Andererseits bekannte er, daß er „überhaupt großes Vertrauen“ zu ihrem Gebet habe, das ihm die Kraft verschaffe, Gottes Willen zu tun. Das Wesen dieser Freundschaft war so im Göttlichen verankert, daß es fast überflüssig erscheint, wenn Schlegel in einem Briefe vom 19. 4. 26 darüber eine ausdrückliche Feststellung gibt: „Unsere Liebe und unser ganzes Beisammen- und geistiges Verbundensein besteht nur im Glauben, sowie eben auch alles, was ich für die Welt und für Gott wirken möchte und wirken soll, und Deine Teilnahme daran, nur im Glauben geschehen und erreicht werden kann.“[68]) So sollte das Zentrum dieser Verbundenheit der Erlöser sein, der durch sein Beispiel zum geduldigen Mitleiden und Mitopfern auffordert und dadurch das Auge des Geistes öffnen wird für das Schauen der himmlischen Glorie. Fast predigthaft legte Fr. Schlegel seine Gedanken darüber seiner Freundin dar: „Dieses Ich, der Eigenwille in uns, für welches der Erlöser als Opfer gestorben ist, nämlich um uns davon zu befreien, muß durch jahrelanges Kreuztragen und alle vorangehenden Schmerzen gebrochen und gebeugt werden. Es muß auch vollständig und wirklich gekreuzigt, ja ganz getötet und im Herzen durchstochen werden; es muß tot heruntergenommen und ins Grab gelegt werden. Erst dann können wir die Glorie des Auferstandenen und seine Himmelfahrt mit den Augen des Geistes sehen und an der Ausgießung des Geistes in dem neuen Pfingstfeste teilhaben.“ (12. 6. 26.)[69]) — „Und nur, wenn unser beider Seelen ganz wie ein Brandopfer in der Feuertaufe der Liebe und Leiden Ihm hingegeben und aufgeopfert sind, wird Er unsere Seelen wie die Hände zur irdischen Vermählung in seine heiligen Hände zusammenlegen und für die Ewigkeit verknüpfen. Ich

[65]) Ebenda S. 335 2. Bd. S. 104.

[66]) Ebenda 1. Bd. S. 60, 61, 73, 138, 2. Bd. S. 74, 105, 136.

[67]) Rottmanner 1. Bd. S. 73.

[68]) Rottmanner 2. Bd. S. 72.

[69]) Rottmanner 2. Bd. S. 69.

will gern mit Dir leiden und auch für Dich und möchte Dir etwas von der Last abnehmen."[70])

Fr. Schlegel hoffte von Jahr zu Jahr, Fr. von Stransky einmal persönlich wieder sehen und sprechen zu können. Da diese Hoffnung nur zweimal innerhalb der acht Jahre ihres freundschaftlichen Briefwechsels Wirklichkeit werden konnte, vertiefte sich Friedrich immer mehr in das den Raum überwindende seelische Beisammensein. Er war schließlich überzeugt, daß bei solcher Zusammengehörigkeit ihrer beider Gedanken wie unsichtbare Ströme zwischen ihnen hin und her fließen, daß sie wie Frage und Antwort, wie Notruf und Hilfe, aufeinander abgestimmt sein könnten. „Ich bitte Dich übrigens . . . ., daß Du mich recht eigentlich rufst und herbeirufst, so oft Du in Not und in einer schweren Stunde des Leidens bist. Ich denke doch, ich werde auch das Rufen meiner geliebten Schwesterseele nicht unvernommen an mir vorbeischweben lassen. Der geistige Trost aber, diese unmittelbare Hilfe ist das, was immer nötig ist, in jedem Leiden, was Dich befällt, damit die Seele stark in der Geduld und der Geist aufgerichtet im Glauben bleibt."[71]) (17. 10. 1827.) Doch nicht immer besaß er dieses sichere Bewußtsein des ungehinderten Naheseins. So klagte er am 21. 8. 1828: „Könnten wir doch einmal wieder zusammen beten! Denn mir fehlt . . . jenes helle Gefühl des gegenwärtigen Seelenzusammenhanges, so wie Du es hast, bis jetzt wenigstens. Bete daher auch für mich um die Gabe des Gebets, besonders um das Gebet der Erleuchtung, damit ich es durch Dich als die Quelle meines inneren Lebens erhalte, und damit wir — auch entfernt und irdisch getrennt — im gemeinsamen Gebet in Gott eins sind und unsere Seelen in Ihm und diesem Gebet ganz hell vereinigt."[72])

Diese Gebetsgemeinschaft sollte sich jedoch nicht nur auf die beiden in Gott verbundenen Seelen erstrecken; Schlegel wollte sie erweitert wissen durch aktive und passive Teilnahme anderer ihm nahestehender Menschen. Oefters erwähnte er eine Klosterfrau Agnes, „eine fromme Seele", die sich auch mit ihm im Gebet vereinigen würde für seine Freundin, und die in mystischer Versunkenheit schon mehrmals Frau von Stransky „vor dem Angesicht Gottes stehen" gesehen habe.[73]) Für eine andere Person fragte er Frau von Stransky förmlich um Erlaubnis: „Werden Sie auch damit einverstanden sein, daß auch Fürst Hohenlohe[74]), der so sehr mein Freund ist, für Sie beten wird? Es ist dieses auch mir sehr tröstlich, da ich diesen hochbegnadigten Mann ungemein

[70]) Ebenda S. 85. Vgl. das Motiv des Seelenbündnisses in anderen mystischen Freundschaften, das Umgeben mit äußeren Zeremonien wie bei Franz von Sales und Johanna Franziska von Chantal; s. Dr. Michael Müller, „Die Freundschaft des hl. Fr. v. Sales mit der hl. J. Fr. v. Chantal" S. 42.

[71]) Rottmanner 2. Bd. S. 195.

[72]) Rottmanner 2. Bd. S. 336.

[73]) Ebenda 1. Bd. S. 61, 72.

[74]) Prinz Alexander Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst (1794—1859), s. Anhang S. 85.

verehre und er so liebevoll gegen mich gesinnt ist."[75]) Andrerseits bat Fr. seine Freundin, sich mit ihm im Gebet für andere Personen zu vereinigen, besonders für Dorothea. Er gab dazu gleich ein Beispiel, wohl damit der Kraftstrom der Fürbitten in der gleichen Richtung verlaufe: „Mein Gebet für dieselbe (Dorothea) ist immer dasselbe und sehr einfach: „daß Gott sie segnen und stärken und erhalten wolle, damit sie in seiner Gnade wachsen möge und daß er sie auch erleuchten und ihr Herz zu sich erheben wolle, damit sein heiliger Wille an ihr erfüllt werde". Anschließend gab er noch einen zweiten Auftrag, der wahrscheinlich die Gräfin Franziska Lesniowska betraf: „Für die Freundin beten Sie auch nur ganz einfach, daß Gott sie stärken und beschirmen und befestigen wolle in seiner Gnade und in seinem Licht."[76])

Durch solche Aeußerungen und Anweisungen wird der Eindruck erweckt, daß in die mystische Freundschaft von Schlegels Seite ein ausgesprochen priesterliches Moment hineingetragen wurde. Noch stärker tritt dies da hervor, wo Schlegel den Brauch der katholischen Kirche aufnahm, den Lebensweg ihrer Angehörigen mit ihrem Segen zu begleiten. Sein ewig bewegtes Herz drängte ihn dazu, seine Freundin mit seinem Segen zu umgeben, ja geradezu zu überschütten. Naturgemäß war es ihm unmöglich, einfach die Segensformeln der Kirche zu übernehmen, sondern er überließ sich ganz seiner eigenen Eingebung. So schrieb er schon nicht lange nach der Aufnahme des Briefwechsels mit Frau von Str.: „Was mich betrifft, so wollte ich, ich könnte ihnen die Hände auflegen und Sie segnen, daß aus der einen Hand Klarheit und Ruhe in den Mittelpunkt des Lebens durch das Haupt einströmten und in dem Haupt sich verbreiteten, von der anderen aber Stärkung und heilende Lebenskraft durch die linke Schulter an die Seite des Herzens in die organische Seele. So denke ich oft an Sie und so scheint es mir am heilsamsten und besten."[77]) Nicht so sehr, weil die Handauflegung[78]) eine viel bedeutende, Heilung und Geisteskraft vermitteln sollende Zeremonie des Urchristentums war und jetzt noch in den christlichen Kirchen als sakramentale oder symbolische Handlung angewandt wird, dachte Schlegel seinen Segen mit solcher Handlung zu verbinden, sondern weil zu dieser Zeit (1822) sich in ihm schon der Glaube an seine persönliche magnetische Kraft stark entwickelt hatte. Er wollte seine Freundin gleichsam einkreisen in seinen heilenden magnetischen Strom, da er sie viel leidend wußte.[79]) Auffallend jedoch ist besonders, daß er bei dem angegebenen Segensspruch die Seele körperlich lokalisiert dachte, also (nach der Auffassung des Neupythagoreismus) einen Unterschied konstruierte zwischen dem Geist und einer organischen Seele, deren Verbindung mit dem Blute

---

[75]) Rottmanner 1 .Bd. S. 61.
[76]) Ebenda S. 138.
[77]) Rottmanner S. 37.
[78]) Anhang S. 85.
[79]) Anhang S. 86.

unzertrennlich sei. Auch in seiner Philosophie des Lebens (1827) sprach er von dem „Leib der Seele oder der organischen Blutseele"[80]), der in der Hl. Schrift scharf unterschieden würde von dem „geistigen Körper", dem „Samenkorn der Auferstehung", dem „unsichtbaren Lichtkörper".[81]) Mit dieser Unterscheidung griff Schlegel zurück auf die Lehre des Philon von Alexandria, der auch eine Seele annahm, die als Lebenskraft des leiblichen Organismus im Blute ihren Sitz habe, und ein Pneuma, welches, als Ausfluß der rein geistigen Gottheit, das wahre Wesen des Menschen ausmache.[82])

Noch merkwürdiger ist ein Segen, den Schlegel zwei Jahre später seiner Freundin schrieb: „Gott segne Dich tausendfältig mit allem Segen der Höhe und der Tiefe, zur Rechten und zur Linken, in der Tiefe des Herzens und in der Höhe des Geistes und auf der Finsternis aller Deiner irdischen Wege; mögest Du im Blute Christi versiegelt bleiben durch alle Abgründe der Trübsal und Gefahr, versiegelt in seinem Allerheiligsten Blute an Deiner Stirne, versiegelt zur Rechten, versiegelt zur Linken. Amen"[83]) 4. 12. 1824). Das ist eine unverkennbare Anlehnung an eine Stelle des geheimnisvollen Buches des Neuen Testaments, der Johannesoffenbarung. Dort erzählt der Schauende die Vision des Engels, der „das Siegel des lebendigen Gottes" hatte, und vier anderen Engeln die Weisung gab: „Beschädiget die Erde nicht noch das Meer, noch die Bäume, bis daß wir versiegeln die Knechte unseres Gottes an ihren Stirnen" (Offb. Joh. Kap. 7, 2—4). Das Siegel sollte also ein Gotteszeichen des gewährten Schutzes sein — und solch ein göttliches Schutzzeichen wünschte Fr. seiner Seelenschwester. Ein Jahr später sah er in einer Art Vision seinen Wunsch erfüllt; er sprach von der außerordentlichen Gnade, die Frau von Str.[84]) mit ihrem Leiden gewährt worden sei und meinte dann: „Ich begreife nun, warum ich den heiligen Namen auf Deiner Stirne schimmern sah".[85]) (Im Brief vom 5. 12. 1825 schrieb er: „Lasse Seinen heiligen Namen Dir tief eingeprägt sein — ich sah denselben neulich in zarter Blutfarbe glänzen auf der leidenden Stirne meiner geliebten Schwester Ecce homo!"[86]) Das Motiv in Schlegels Segensspruch: „versiegelt an der Stirne, versiegelt zur Rechten, versiegelt zur Linken" — das sich in kirchlichen Benediktionen nicht findet[87]) — erinnert an einen profanen mittelalterlichen Heilsegen, bei dem der Segnende unter dreimaligem Sprechen des „Herrengebetes" auf das rechte Ohr des zu Heilenden mit dessen eigenem Blute ein C schreiben sollte, auf die Stirne O, auf das linke Ohr M — Siegel, die

[80]) S. W. Bd. 12 S. 86.
[81]) Die Hl. Schrift spricht nirgends von einem „geistigen Körper". Vgl. P. Lippert, Credo, 3. Bd. S. 81—84.
[82]) Windelband, S. 192.
[83]) Rottmanner 1. Bd. S. 235.
[84]) Gemeint sind wahrscheinlich Stigmatisationserscheinungen.
[85]) Rottmanner Bd. 1 S. 377.
[86]) Rottmanner 1. Bd. S. 372. Vgl. Apocal. 22, 4.
[87]) Anhang S. 86.

gedeutet werden konnten als die Anfangsbuchstaben und der Endlaut von „Consummatum" oder als die Anfangsbuchstaben der Hl. drei Könige („wenn man eine Verschreibung des O aus B annehmen will"), die in der mittelalterlichen Magie eine große Rolle spielten.[88])

Schlegel nannte zwei Zustände des mystischen Erlebens, die auf der Schwelle stehen zwischen Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit. Der eine, eine höchste Steigerung des Gefühls, der Andacht, des Entzückens, sei die Ekstase, die, wenn sie eine wahre ist, „als ein Intervall der Ewigkeit mitten in der Zeit oder auch als ein vorüberfliehender Lichtblick in jene höhere Welt des vollen und ungehemmten geistigen Lebens betrachtet werden muß".[89]) Der andere sei ein bewußt durch Konzentration anzustrebender Zustand des Geistes, eine überhelle Klarheit und Wachheit, die nicht flüchtig, sondern „für das Leben zu gewinnen" sei. Es ist viel von der Wachsamkeit die Rede in allen geistlichen Ermahnungen und man kann sich wohl das „Wachet und Betet!" nicht oft genug zurufen. Doch weiß ich nicht, ob man immer so klar begreift, was es mit diesem Wachen eigentlich heißt. Mir scheint, es gibt eine Art von Wachen im Geiste, welches von dem gewöhnlichen Wachsein ungefähr noch ebenso verschieden ist, wie das wunderbare Sehen in dem geheimen Schlaf (Hochschlaf oder Hellsehen = Anmerkung von Rottmanner) von dem gemeinen tierischen Schlaf und den ebenso gemeinen Träumen, die er mit sich führt."[90]) Daß Schlegel selbst sich bemühte, dieses überhelle Wachsein zu erlangen, geht aus einer Plandarstellung hervor, die er von seinen Uebungs- oder Konzentrationstagen gab. Auf die Tage „der vollsten Anknüpfung mit Gott" sollten die Tage „der geistigen Klarheit" und dann als Krönung die Tage „der lebendigen Ausgeburt oder des wirklichen Durchbruchs" folgen.[91]) (16. 1. 1828.) Die Wurzel dieser Bemühungen Schlegels um die geistige Wachheit ist wohl in seiner seelischen Entwicklung zu suchen, die ihm die Möglichkeit des Fernfühlens und Fernsehens nahe brachte. Er hatte Vorahnungen und Träume, die sich später als mit der Wirklichkeit übereinstimmend erwiesen und war überzeugt, daß „ein solches unmittelbares Gefühl des unsichtbaren Lebens und des unsichtbaren Lichtes" als ein „durchaus bestimmter Zustand" sich frei zu entwickeln und klar hervorzutreten vermöge, und daß damit ein „neues Organ und eigener Natursinn" eröffnet sei. Er gab aber zu, daß dieser ebensowenig unfehlbar sei, wie jeder andere Sinn und daß er die Quelle von sehr merkwürdigen Erscheinungen werden könne, die mehr als alle anderen der strengsten Prüfung unterzogen werden müßten.[92])

---

[88]) Adolf Jacoby, Segenssprüche und Zauberformeln aus Luxemburger Handschriften S. 9 und 12.

[89]) S. W. Bd. 15 S. 96.

[90]) Rottmanner 2. Bd. S. 20.

[91]) Ebenda S. 245.

[92]) S. W. Bd. 12 S. 85.

So prüfte er auch seine eigene Fähigkeit des Fernsehens kritisch und wurde sich bewußt, daß sie von anderer Art war als das wirkliche Hellsehen. Er schrieb darüber seiner Freundin: „Du mußt bei mir überhaupt kein eigentliches Sehen denken, wie Du es kennst. Es ist bloß ein Bild, was sich mir unwillkürlich innerlich gestaltet und vor der Seele bleibt; je mehr es aber unwillkürlich und bleibend ist .... je echter ist es gewiß und dann hat es auch immer einen Sinn und eine Bedeutung."[93]) Die „Ferngesichte" Schlegels betrafen meist Frau v. Stransky — ihr körperliches oder seelisches Ergehen, welch letzteres auch durch symbolische Zeichen (Sehen in weißen Gewändern — oder „fleckig" — oder im schwarzen Kleid mit weißem Kreuz — begleitet von einem Engel)[94]) sich ihm offenbarte. Als Beispiel für solches Fernsehen Schlegels gelte eines, das sich durch besondere Anschaulichkeit auszeichnet. Schlegel schrieb am 4. 1. 1826: „Am zweiten Januar aber, Montags, wo ich in meinem Zimmer saß und las .... hörte ich um 7 Uhr den Englischen Gruß läuten und betete wie gewöhnlich. Da wurde ich Dich gewahr, wie Du sehr betrübt und ich kann wohl sagen ganz hoffnungslos in Deinen Blicken aussahst; Du wolltest fort, aber die Kinder zogen an Dir und hielten Dich. Ich fing also nun mit aller Macht an für Dich zu beten; da wurdest Du im Geiste erhöht, Du sankest in die Knie und vor Dir erschien der Heiland am Kreuz, ein wunderbar ernstes Bild, was ich doch schwer beschreiben könnte. Er tröstete Dich und segnete Dich; da wurdest Du gestärkt und ich empfand nun auch eine solche Beruhigung, als ob Du für diesmal nun ganz gerettet seist. Ich wünsche nun sehr genau zu erfahren, wie Dir an diesen Tagen geschehen ist und ob es wirklich so war."[95]) (Die Briefe von Frau von Stransky sind nicht veröffentlicht worden, so daß eine Bestätigung oder Verneinung der von Schlegel aus der Ferne gesehenen Ereignisse fehlt.) Ein anderer Bericht erweckt den Eindruck, als ob das Fernsehen etwas Kontinuierliches gewesen wäre, so — als ob Schlegel seine Freundin und ihre Umgebung eine Zeitlang täglich hätte „sehen" können. „So hell und klar ich auch die anderen Kinder, die bei Dir sind, sah, so schien mir Mariechen (eine Tochter von Fr. v. Str.) eher fleckig und fast dunkel; und erst seit gestern fängt sich an dieser Schatten Aengstlichkeit zu verlieren. Dich selbst sehe ich seit heute früh mit dem starken Engel, der Dich an der Hand führt, auf dem bestimmten Wege weiterschreiten und zwar wie zum Ausgehen in Deinem gewöhnlichen Hut und Kleide."[96]) (20. 2. 1826.) Es liegt der Gedanke nahe, daß im Anschluß an empfangene Briefe von Fr. v. Str. und deren Erlebnisdarstellungen Schlegel sich solche Bilder „unwillkürlich innerlich gestaltete" — oder daß die Sorge um sie seine Phantasie so überaus lebhaft arbeiten ließ, wenn er länger nichts mehr von ihr gehört. So trifft z. B. der zuletzt angeführte Bericht

[93]) Rottmanner Bd. 1 S. 361.
[94]) Ebenda S. 377, 361, 372, 2. Bd. S. 19.
[95]) Rottmanner 1. Bd. S. 411.
[96]) Rottmanner 2. Bd. S. 19.

in eine Zeit, wo er sehr auf Nachricht wartete und auch durch die eingetroffene nicht recht beruhigt war, denn er schrieb ein paar Tage vorher: „Mir geht es sonst, soweit dies ohne Briefe von Dir möglich ist, innerlich gut.“[97]) (13. 2. 26.)

Acht Jahre früher scheint Schlegel die hellseherische Fähigkeit erwartet zu haben. Er erzählte der um diese Zeit in Rom weilenden Dorothea von einem Briefe, den er an Windischmann geschrieben habe mit einer dem Freunde sich selbst eröffnenden Erkenntnis: „Ich fühle nun immer deutlicher, was alle die wunderbaren Fügungen, Leiden und Prüfungen, durch die ich diesen Sommer geführt wurde, sollen bedeuten; es waren und sind die Schmerzen, welche dem Hellsehen vorangehen.“[98]) Nach der schon vorhin angeführten Kritik seiner seherischen Fähigkeit war Schlegel ehrlich genug, diese — sicher sehr gewollte und durch mystische Versenkung und Konzentrationsübung gesteigerte — Art des räumlichen Fernsehens zu scheiden von der Sicherheit und Unbeirrbarkeit, die dem wirklichen wunderbaren Beherrschen von Raum und Zeit zugehört, — in der Weise, wie Görres von der Fähigkeit, in die Ferne von Raum und Zeit zu schauen, sprach: „Jeglicher Mittelpunkt beherrscht den ganzen Umkreis und wer in jenem, nicht etwa bloß geometrisch, sondern im Leben und in der Kraft ist, wird auch in diesem gegenwärtig sein, oder vielmehr er wird ihm gegenwärtig stehen, und vor dieser Nähe wird die Ferne dann verschwinden. Ebenso wird es dann auch um die Zeit beschaffen sein. Alles Werdende, wie das Gewordene, gehört ihrem Flusse an, das Fließen setzt aber ein ruhendes Sein voraus, in dem es zustande kommt und in dem es abläuft. — Dies Ruhende steht über der Zeitenströmung, es ist die Zentralzeit, in der die peripherische abläuft, die daher in der anderen, wie begründet so befaßt und beschlossen steht, so daß auch hier, wer in dieser Mitte steht, den ganzen Kreis, der sich um sie her bewegt, überschaut, und in zeitlicher Gegenwärtigkeit Kommendes und Vergangenes erblickt. Wie in jenem räumlichen Fernsehen also mehr das natürliche, der Außenwelt zugewendete Hellsehen sich offenbart, so wird in diesem zeitlichen mehr das geistige der Innenwelt zugewendete als prophetische Gabe sich kundgeben.“[99])

Ein einzigesmal tritt etwas Prophetisches in Schlegels Fernsehen stark hervor und trägt einen Schimmer des Tragischen dadurch, daß er dieses „Zweite Gesicht“ (Bezeichnung nach Rottmanner) nicht entschieden auf sich selbst bezog. Noch von Staunen erfüllt über das merkwürdige Erlebnis beschrieb er es seiner Freundin: „Am letzten Abend vor der Abreise in Wien beim Abendgebet begegnete mir etwas Sonderbares; ich sah mit einem Male eine Anzahl Leichenträger schwarz und gelb und auch den Sarg hinterdrein; er zog in die Straße längs unserem Hause nach der Kirche hinunter. Ich ward wohl erschüttert und habe

97) Ebenda S. 15.
98) Heinrich Finke, der Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels 1818—1820 S. 83.
99) Görres, Die christliche Mystik Bd. 2 S. 129.

auch die Nacht nachher viele Gedanken gehabt. Ich ließ mich aber durch nichts in der standhaften Gesinnung irre machen, es mag nun eine bloße Anfechtung oder ein wirkliches Vorgefühl gewesen sein, bei welchem letzteren auch die Anmahnungen, die einen selbst betreffen, am schwersten zu verstehen und richtig zu erklären sind, wie ich das wohl weiß.[100]) Mit diesem Erlebnis des 29. Oktobers 1828 beschäftigte sich Schlegel noch in seinem letzten Briefe, den er von Dresden aus am 13. Dez. 28 an Fr. v. Str. schrieb. Er wußte immer noch nicht, wie er sich „jenes Bild und ängstliche Gefühl vom letzten Abend in Wien" erklären sollte und überlegte die Möglichkeit, ob es sich wohl auf „Marie", eine Freundin von Dorothea, beziehen könnte, mit der er im magnetischen Rapport stand und die eben von einer Krankheit wieder hergestellt war. Nachdem er diese Ueberlegung sich verneinend beantworten mußte, ging er „dem ängstlichen Nebengefühl, was dabei war" nach und meinte, es „war zu bestimmt an den Ort und an den Fleck selbst geheftet". Mit selbsterzieherischer Ergebung beendete er die ganze Angelegenheit: „Ich würde ja dieses rätselhafte Vorgefühl wohl nicht gehabt haben, wenn nicht die Warnung, die es in sich schließen mag, eine heilsame wäre."[1]) — Einen Monat darnach, am 12. Januar 1829, starb Friedrich Schlegel in Dresden.

Während das Sehen oder Bilden oder Erleben des Fernen bei Schlegel immer im Zusammenhang stand mit mystischer Versenkung (Gebet) und damit eingeschlossen war in „das Leben in einer zweiten höheren Welt"[2]), erscheint seine Beschäftigung mit magnetischen Wirkungen zeitweise in loserer Beziehung hiezu. Wie uns der einseitig erhaltene Briefwechsel mit Frau v. Str. zeigt, war Schlegel „Anhänger eines religiös gefärbten, von ihm praktisch ausgeübten Magnetismus."[3]) Er befand sich da in der Gesellschaft berühmter Aerzte, eines Malfatti, eines Justinus Kerner, eines Ennemoser; er wurde aber auch durch die Korrespondenz mit Baader und Windischmann und durch den Verkehr mit dem Fürsten Hohenlohe in dieser Vorliebe unterstützt.

Der Magnetismus, so wie Schlegel ihn übte, hatte zwei Seiten: eine sehr materielle und eine geistige. Die erstere zeigt sich darin, daß er allerhand magnetisierte Dinge: abgeschnittene Haare, Baumwolle, Fläschchen mit Wasser, sogar ein Stückchen Zahn, seiner Freundin schickte mit genauer Gebrauchsanweisung.[4]) Für alles, was mit Magnetismus zusammenhing, gebrauchte er ein besonderes Zeichen: ♯. So schrieb er z. B.: „Ich muß doch versuchen, ob ich Dir ♯ Wasser verschaffen kann. Setze (es) doch einmal in der Abendstunde, wo wir vereinigt sind, Freitags, Sonntags und Mittwochs (denn so bleibt es nun bis Weihnachten) neben Dir an die linke Seite des Herzens oder auch an

[100]) Rottmanner 2. Bd. S. 374.
[1]) Rottmanner 2. Bd. S. 387.
[2]) Görres, „Mystik und Novalis", ges. Schriften III, 120.
[3]) H. Finke, Ueber Fr. Schlegel, S. 72.
[4]) Rottmanner Bd. 1 S. 393 ff.

die rechte neben die Wunde."[5]) Ein anderes Mal empfahl er ihr, das # Wasser beim Beten in der Hand zu halten.

Die geistige Seite der magnetischen Wirkungen, die auch in der grobsinnlich anmutenden Verwendung der „#Gegenstände" enthalten ist, wurde von Görres treffend gekennzeichnet. Er schrieb über magnetische Rapporte: „Den Gedanken, die der eine von innen heraus denkt, wirft der andere Gedanken entgegen, die er seinerseits ihm eingedacht, und den aus- und einquellenden Gefühlen und Affekten des ersten begegnen ein- und ausquellende des anderen. Es bildet sich also in dieser Wechselwirkung eine Doppelströmung von Persönlichkeit zu Persönlichkeit durch alle Gebiete derselben hindurch. . . . Und es ist nun diese Wirkung keineswegs bloß auf die unmittelbare Nähe der Verbundenen beschränkt, sondern sie geht, wie jede andere magische, ebenso auch in die Ferne, weil bei aller höheren Beziehung nur das Qualitative in Harmonie oder Disharmonie, Sympathie und Antipathie, keineswegs aber das Quantitative in Zeit und Raum, Nähe und Ferne bestimmt wird."[6])

Wenn Schlegel mit Frau v. Str. fünf Tage (vom 21.—25. November 1826 „ununterbrochenen # Beisammenseins" ausmachte, „nicht bloß in Gedanken und im Gebete, wie im vorigen Winter, sondern mit der ganzen Seele"[7]) — so darf man wohl von einer Doppelströmung zwischen beiden sprechen. Ebenso bei der Tatsache, daß Schlegel seine Freundin aus der Frene in magnetischen Schlaf versetzen konnte. Das ist zu ersehen aus einer Erkundigung: „Ich wünschte sehr zu wissen, ob Du die Freitage des Abends immerwährend des # Schlafes bedarfst oder auch an anderen Tagen und an welchen? Die Freitage habe ich immer noch zur bestimmten Stunde in „dieser" Absicht mein Gebet für Dich oder mit Dir gehalten."[8]) Da jede Gegenäußerung von Fr. v. Str. fehlt, so erfahren wir nichts über die Art und Weise, wie die ausgesandten magnetischen Ströme bei ihr wirkten — wir können auch nicht mit Sicherheit annehmen, ob es wirklich ein magnetischer Schlaf war, in den sie zur verabredeten Stunde verfiel, wir können nur aus den wiederholten Angeboten Schlegels schließen, daß sie den diesbezüglichen Vorschlägen zustimmte, und daß sie sich von der magnetischen Behandlung körperlich und seelisch wohltätig beeinflußt fühlte. Es kann aber auch sein, daß die verabredete Magnetisierung begleitende religiöse Uebung und das Bewußtsein der gemeinsamen Gebetsversenkung mit dem Freunde schon eine Wirkung hervorrief nach Art des magnetischen Schlafes, bei dem für den Schlafwachenden die Umwelt völlig versunken ist „bis auf die Individualität, mit der er in Fortsetzung desselben Lebensbandes, das sein höheres seelisches Sein an das untere irdisch-

---

[5]) Ebenda S. 357.

[6]) Görres Mystik, Magie und Dämonie. Die christliche Mystik in Auswahl. Hrsg. von J. Bernhart, S. 281.

[7]) Rottmanner 2. Bd. S. 105.

[8]) Ebenda S. 74.

leibliche knüpft, sich verbunden findet.[9]) Aus Schlegels Aeußerungen ist unzweifelhaft zu entnehmen, daß er selbst an die Realität seiner magnetischen Kraft und an deren heilsame Wirkung glaubte, und daß er sie im Sinne eines klugen Seelenarztes verwenden wollte.

Objektiv klarer stellt sich uns Schlegels Vertiefung in zahlenmystische Ueberlegungen dar. Beim Entwurf seiner letzten (Dresdener) Vorlesungen über „Sprache und Wort" plante er vorübergehend[10]) einen Abschnitt über „die Bedeutung der Zahlenphilosophie" zu bringen, den er aber kurz darauf für eine spätere Vorlesung zu verschieben sich entschloß.[11]) Aber er war so von dem Gedanken bewegt, daß es „einen unmittelbaren arithmetischen Tiefblick in das innere und wesentliche Zahlenverhältnis der Dinge überhaupt und auch aller Gegenstände der Natur und Lebenserscheinungen[12]) gebe, daß er doch darüber in „Sprache und Wort" reden mußte. Er meinte, die „Lehre der Pythagoräer von der inneren Lebenszahl in den Dingen und ihren mannigfachen Verhältnissen" sei „vielleicht ebenso wenig ohne allen inneren Grund als die Platonische Lehre von der Erinnerung"[13]) und führte die möglichen Zahlenverhältnisse, die den Begriffen innewohnen können, ihrer Eigenart nachspürend, aus. Es sei von der höchsten Wichtigkeit, ob ein Begriff als „ein durchaus einfacher und als solcher zu betrachten ist; oder aber, ob er zwiefacher Natur ist, in einen inneren Gegensatz zerfallend oder in Zwiespalt befangen; ob er drei Bestandteile zählt und in dreifacher Kraft lebendig zusammenwirkt; ob er nach vier entgegenstehenden Richtungen in zwiefachem Gegensatz oder doppeltem Zwiespalt auseinandergeht; ob in der lebendigen Mitte, welche als das wesentliche Fünfte hinzukommt, jene sonst getrennten vier Endpunkte zusammengehalten und wieder vereinigt werden; ob das Ganze im dreifachen Gegensatz oder im doppelten Dreiklang[14]) eine Sechszahl bildet; oder Sieben im vereinigten Dreiklang und Quadrat, es sei nun in der Gedankenwelt oder in der äußeren Erfahrung und im wirklichen Leben; oder Acht im gedoppelten Viereck in der einen oder der andern Beziehung; Neun als dreimal wiederholte Dreikraft in der immer fortschreitenden inneren Berechnung und lebendigen Entwicklung; oder wie endlich alle diese ersten Grundzahlen auf verschiedene Weise in der Zehn vollendet und abgeschlossen erscheinen."[15])

In der Anschauung, daß es für die Grundbeschaffenheit der Wesen und ihrer Entwicklung Zahlen gebe, stimmt Schlegel vollkommen mit

---

9) Görres Mystik, Magie und Dämonie (J. Bernhart) S. 280.
10) Rottmanner 2. Bd. S. 341 (25. 8. 28).
11) Ebenda S. 344 (10. 9. 28).
11) Ebenda S. 344 (10. 9. 28).
12) S. W. Bd. 15 S. 161, 158.
13) Ebenda.
14) Vgl. Saint-Martin, Ueber das natürliche Verhältnis zwischen Gott, den Menschen und der Welt. S. 129.
15) S. W. Bd. 15 S. 158.

seinem Vorbild Saint-Martin überein. Dieser nannte die Zahlen „die unsichtbaren Hüllen von Wesen, wie die Körper deren sichtbare Hüllen sind". In den Zahlen würden „die Grenzen der göttlichen Strahlen" liegen, „die sich jedem einzelnen Wesen offenbaren, aus welchen dieses sein Leben und die Kenntnis seines Verhältnisses zum Urquell schöpft, um dann zu diesem wieder zurückzukehren". Aber das vollkommene Wissen um die Zahlen sei nur bei Gott, während wir Menschen nichts als Bruchstücke davon erfahren könnten.[16])

Die Erhebung der Zahl an sich in mystisches Licht und zugleich in mystisches Dunkel — die Anerkennung ihrer geheimen Bedeutung und Kraft — läßt sich in Schlegels letzten Lebensjahren als hervorstechendes Moment bei seinen Selbstdarstellungen (in Briefen) beobachten. Er war überzeugt, daß es Fälle gebe, „wo es uns wohl erlaubt und gestattet oder auch gegeben ist, diese dort oben bestimmten Zahlen hier unten nachzuzählen".[17]) In Angleichung daran setzte er die ihm besonders wichtig dünkenden Handlungen zahlenmäßig fest, schon durch die Wahl der Zahl seine Vorliebe für sie, d. h. für ihre innere Bedeutung verratend. Tage der Besinnung, Ausarbeitung von Betrachtungen, gemeinsame Gebete, philosophische Vorlesungen erhielten so ihr genaues Maß zugewiesen. Es ist sicher ein ungewöhnliches Vorgehen, wenn Schlegel wagte, die Tage seiner „Exerzitien" im voraus zahlenmäßig in ihrer Wirkung auf seine Seele festzulegen, wie er es am 16. 1. 1828 Fr. v. Str. gegenüber tat: „In der inneren geistigen Vorbereitung und Gedankenentwicklung schreite ich immer vorwärts; nach den ersten 5 Tagen, in denen meine Seele sehr bewegt war, und dann 3 der vollsten Anknüpfung mit Gott, die eben heute zu Ende gehen, folgen nun noch 7 der geistigen Klarheit vom 17.—23., und dann 9 der lebendigen Ausgeburt oder des wirklichen Durchbruchs vom 24.—1. Februar, welcher letzte für mich auch ein sehr wichtiger Tag ist. Doch das mag nun gerade so sein oder auch noch etwas anders sich gestalten, in jedem Fall bitte ich Dich, diese 7 und diese 9 Tage mir im Geiste nahe und im Gebete und mit der ganzen Seele mit mir vereinigt zu sein."[18])

Als Schlegel religiöse Betrachtungen gemeinsam mit seiner Freundin schreiben wollte, schlug er vor, daß es 12 sein sollten und „Jesus der Inhalt und Mittelpunkt derselben: 5 über das Blut Christi, 4 zur Verherrlichung des Kreuzes, und 3 über das Hl. Altarsakrament".[19]) Für gemeinsames Beten wünschte er einmal erst 7 Vaterunser „in Vereinigung mit den 7 letzten Worten am Kreuz und zu Ehren derselben", dann 5 Ave-Maria „zu Ehren der Hl. 5 Wunden" und zum Schluß „dreimal den Glauben".[20]) Für die Zusammenstellung der letzten Vorlesungen, die nur wegen der zahlenmäßigen Festsetzung zu einem wahren

[16]) Saint-Martin, Ueber das natürliche Verhältnis zwischen Gott etc. S. 171, 172.
[17]) Rottmanner 2. Bd. S. 237.
[18]) Ebenda S. 245.
[19]) Rottmanner 1. Bd. S. 150.
[20]) Ebenda 2. Bd. S. 116.

Problem sich auswuchs, waren 5 3 7 oder umgekehrt das am häufigsten wiederkehrende Bild.[21])

Bemerkenswert ist, daß Schlegel die Verwendung der geraden Zahlen möglichst vermied. Nur die Vier und die Zwölf nahm er auf in seine Ueberlegungen, die erstere als Zahl der physischen Welt, die den Pythagoräern als besonders bedeutsam und heilig galt, weil sie „als Natursymbol die vorhergehenden Symbole des reinen Seins (1), des Andersseins (2) und der aktiven Gottheit (3) zum Weltganzen (Kosmos) ergänzt".[22]) Saint Martin betonte besonders, daß die Addition: 1 + 2 + 3 + 4, die als Summe 10 ergibt, „die unermeßliche Kraft der Vierheit, des Quaternariums" erkennen lasse, und daß der Mensch, als Vertreter der Gottheit auf Erden, seinen Grundteilen nach ein vierheitliches Wesen sei."[23]) Die Zahl 2 als Träger von Thesis und Antithesis, als Symbol von Gott und Welt, Himmel und Erde, Gut und Böse, Licht und Finsternis, Leben und Tod — ist nirgends bei Schlegels Ueberlegungen zu finden. Er wich wohl vor ihrem zwiespältigen Charakter zurück. „Die 2 ist Zweifel, Zwist, Zwietracht, Zwiespalt, Zwitter; die 2 ist Zwillingsfrucht am Zweige süß und bitter." (Rückert, Weisheit des Brahmanen I, 25). Dagegen liebte Schlegel die 3 als Zahl der gesammelten Kraft, der Vollkommenheit, der göttlichen Dreifaltigkeit, die altheiligen Zahlen 5 und 7 als Symbole geistiger Vollendung und göttlicher Offenbarung (5 Sinne — 5 Weltzeitalter — 5 Bücher Moses — 7 als Summe aus 3 und 4 = Gott + Welt) — 9 als Zahl höchster Vollendung, worauf schon ihr Ursprung aus der dreimal genommenen Vollendungszahl 3 hinweist — 12 als Vereinigung der hl. Zahlen 5 + 7 als Sinnbild von Heiligkeit und Seligkeit, das verknüpft ist mit den 12 Aposteln, mit den Toren der himmlischen Gottesstadt und den himmlischen Thronen.[24]) Auch die Vielfachen der bedeutungsvollen Grundzahlen fanden bei Schlegel Beachtung. So berechnete er eines Tages den Abstand seines Wiedersehens mit Frau von Str. und schrieb ihr: „Heute sind 4 × 33 = 132 Wochen seit unserem ersten Wiedersehen am 20. August anno 25 vollendet."[25])

Die überbetonte und fast ängstlich wirkende Rücksicht auf die Wichtigkeit der Zahl, die Schlegel bei der Festsetzung seiner letzten Vorlesungen über „Sprache und Wort" zeigte, grenzt an Manie. Nicht weniger als zehnmal änderte er in dieser Beziehung seinen Plan.[26]) Zuerst sollten es 9 Vorlesungen sein, dann 15, „nämlich 3 + 5 + 7", dann 12 („nämlich ganz einfach 3 über jeden Abschnitt: 1. Wissen und Glauben oder Philosophie des Glaubens, 2. Verstehen und Erkennen

---

21) Ebenda S. 133, 178.

22) Dr. Erich Bischoff, Mystik und Magie in Zahlen S. 202.

23) Saint-Martin, Ueber das natürliche Verhältnis zwischen Gott, den Menschen und der Welt. S. 174 und 178.

24) Vgl. E. Bischoff S. 194—221.

25) Rottmanner 2. Bd. S. 265, vgl. S. 47 ff. und 1. Bd. S. 284.

26) Rottmanner 2. Bd. S. 318, 338, 341, 344, 362, 375, 377, 381, 387.

oder Anfang der Naturphilosophie; dann 3. jene Zahlenphilosophie und (4.) endlich dann Denken und Reden oder Philosophie der Sprache.) Hierauf wurde die Zahl wieder auf 9 reduziert, da der Abschnitt über Zahlenphilosophie verschoben werden sollte — dann wieder auf 12 erhöht, dann kam wieder ein Schwanken zwischen 4 + 3 + 4 oder 3 + 3 + 5 „dann gäbe es zusammen die wunderliche Zahl von 11 Vorlesungen — scheinbar etwas unregelmäßig, doch ist auch diese Zahl wohl bedeutend in ihrer Art." Nach Verlauf von 14 Tagen sollte es bei 11 Vorlesungen bleiben — nämlich 4 + 3 + 4 — nach einer weiteren Woche kam Schlegel zu der Einsicht, daß er gar nicht an die 11 gebunden sei und wenn es nun „wirklich 12 werden und sich innerlich so gestalten sollte", so könne es immer noch sich recht gut machen. Die letzte Nachricht über diese Angelegenheit berichtet von Schlegels endgültigem Beharrenwollen bei 11 Vorlesungen — vorbehaltlich einer Erweiterung in „unerwarteter Weise". Nach der neunten Vorlesung löste der Tod diese Zweifel.

Fr. Schlegel hatte besonders in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens Zeiten tiefster Mutlosigkeit durchzumachen. In seinem Charakter lag die Neigung, sich gehen, sich einfach fallen zu lassen, überwältigt von schwermütiger Stimmung — beeinflußt auch von seinem schwerblütigen, etwas bequemen Naturell. Die Vertiefung in mystische Betrachtungen brachte für ihn die Gefahr, sich in erschlaffende Kontemplation zu verlieren. Er war sich wohl dieser Gefahr bewußt. Wenn er in seinen Briefen Frau v. Str. zur Standhaftigkeit, zur Demut und Geduld ermahnte[27]), so bedeutete das sicherlich zugleich einen Appell an sich selbst. Seine treueste Beobachterin und Helferin in Zeiten der fast widerstandslosen Depressionen war und blieb Dorothea. Während ihrer Trennungszeit 1818—20, in der Friedrich ihr oft von seiner Verstimmtheit und Niedergeschlagenheit schrieb, versuchte sie mit aller Kraft ihn herauszureißen und anzueifern: „Ueberlaß Dich aber nicht der Traurigkeit, liebster Friedrich, das wäre nicht recht von Dir, und ich bitte Dich recht inständigst, zwinge Dich zum Schreiben, das ist die wirksamste Erheiterung nebst dem Gebet."[28]) (26. 6. 1819.) Dorothea konnte es eher ertragen, sich selbst zurückgestellt zu sehen, als Friedrich untätig zu wissen. Sie bestürmte ihn geradezu mit einem Kreuzfeuer weckender Gedanken: „Arbeite, schreibe, philosophiere, dichte, streite, bekümmere Dich um alles, nur nicht um die vornehmen Leute und das, was Ihnen gefällt! — Denke, ich sei tot und Du lebst in einem gelehrten Kloster. Du hast so unendlich viele Dinge teils im Kopfe, teils in Deinen Papierhieroglyphen, daß Du jahrelang aufs bewegteste zu tun hast, ehe sie vollendet sind, und denke Dir, wenn Du immer so die Zeit Dir rauben ließest und würdest dann unvermutet abberufen!"[29]) (29. 6. 1819.)

---

[27]) Rottmanner 1. Bd. S. 362, 30, 2. Bd. S. 80.

[28]) Ernst Wienecke, Karoline und Dorothea Schlegel in Briefen S. 514.

[29]) Ebenda S. 515.

Friedrich erkannte dankbar an, daß Dorothea mit männlich festem Willen seinen eigenen zu stützen suchte: „Jahrelang hast Du gewollt, geliebte Frau! daß ich auf eine große und einzig rechte Art ehrgeizig sein sollte und warst nicht zufrieden, daß ich es nicht, daß (ich) in mich gekehrt und nur ruhig denkend war“[30] – doch erst in den letzten Lebensjahren, so urteilte später Dorothea, kam er zu „Heiterkeit, Frieden und zu bewußter Uebereinstimmung mit sich selbst. Ich sollte meinen, diese steigende Vollendung im Frieden der Seele und der höheren Erleuchtung des Geistes, hätte sich auch in der zunehmenden Leichtigkeit kund gegeben, mit welcher er in der letzten Zeit arbeitete, in dem fließenden Strom seiner Rede, in der Fülle seiner Darstellungen.“[31])

Es war Fr. Schlegel durchaus ernst mit der Versenkung in die göttliche Geheimniswelt, und sein Wille, sich ihr ganz hinzugeben, war herausgewachsen aus der geduldigen, immer erweiterungsfähigen Betrachtung göttlichen Opfers und göttlicher Herrlichkeit und der möglichen Anteilnahme des Menschen. „Unsere eigene Seele sollen wir Gott ganz als Holocaustum darbringen; dann werden wir das himmlische Kreuz der Verklärung im Lichte, aus dem dunklen Seelenkreuze dieser Leidensnacht hervorgehen sehen und das Licht vom Himmel wird vor uns auf und niederfließen.“[32]) Doch Schlegel war nicht blind der Welt der Mystik verfallen. In seinen letzten Vorlesungen über Sprache und Wort verlangte er ausdrücklich eine Abgrenzung der Mystik von der Philosophie und eine Eingrenzung der Mystik durch die Anhaltspunkte, die der positive dogmatische Glaube gebe. Philosophie dürfe „nicht übergehen in eine bloße Mystik der andächtigen Gefühle, oder wenn man will, eine Theorie des Gebetes und eine rein kontemplative Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge, noch sich mit dieser unzertrennlich vermischen; schon aus dem Grunde, weil diese Andacht und Mystik des Gefühls sich notwendig und durchaus anschließen muß an das gegebene Positive des bestimmten dogmatischen Glaubens, in welchem allein sie nicht bloß die äußerlich schon entwickelte Gestalt und fest bestimmte Form, sondern auch die innere Sicherung und hinreichende Garantie gegen alle schwärmenden Abwege finden kann.“[33])

---

30) H. Finke, Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels 1818—1820 S. 75, vgl. Rudolf Unger über Ricarda Huchs Urteil, Dorothea betreffend, in: Briefe von Dorothea und Friedrich Schlegel an die Familie Paulus S. XVIII.
31) Wienecke, S. 542 (Dorothea an Ludwig Tieck, 13. 6. 29).
32) Rottmanner 1. Bd. S. 193.
33) S. W. Bd. 15 S. 208.

Friedrich Schlegels Kommen zur katholischen Kirche bedeutete nach seinem eigenen Zeugnis nicht ein müdes Aufgeben anderer erstrebter Ziele, sondern das Finden des einen Zieles, nach dem er in lebendiger Bewegtheit so viele Reiche des Geistes durchwandert hatte: Freiheit und Einheit. „In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit und ein Anschließen an ein äußeres, historisch Reales oder ideal Gegebenes — (zuerst Idee der Schule und einer neuen Religion der Ideen) — dann Anschließen an den Orient, an das Deutsche, an die Freiheit der Poesie, endlich an die Kirche, da sonst überall das Suchen nach Freiheit und Einheit vergeblich war."[1])

Einerseits sah er in der Kirche das Sinnbild der ursprünglichen Einheit von Gott und Seele, aus der sich die Seele gelöst, um auf sehnsuchtsbangen Wegen wieder zurückzukehren, andererseits war sie ihm eine innere Einheit durch Wahrheit und eine äußere, sichtbare Gemeinsamkeit, eine Wirklichkeit, der alle anderen Wirklichkeiten — geistige und körperliche — dienend beigeordnet sind. „Wenn es eine unsichtbare Kirche geben könnte, die im Widerspruch wäre mit der sichtbaren, so würde diese Trennung noch schrecklicher und wie eine Scheidung von Körper und Seele sein und uns mit einer gänzlichen Auflösung bedrohen. Doch dem ist nicht also: Leib und Seele der Menschheit ist noch nicht getrennt und die Wahrheit ist nur Eine. Wer den Felsen verlassen hat, auf dem sie ruht, der wird ihren Tempel nicht erbauen. Die Wunder der Natur und die Geheimnisse der Wissenschaft und der Geisterwelt sind nur einzelne Strahlen an dem ewigen Leuchter der göttlichen Offenbarung, wie er von Anbeginn bis an das Ende der Zeiten in Gottes Kirche besteht und bestanden hat; und so wie jene Strahlen von diesem Baum des Lebens, dem wahren Glauben, abgerissen werden, muß ihr Licht, so herrlich es sonst glänzen möchte, unwiederbringlich erlöschen."[2])

Friedrich Schlegel spürte in seiner Feinfühligkeit ebenso die verborgen strömende Rastlosigkeit innerhalb der katholischen Kirche wie ihre

---

[1]) Windischmann, Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen 2. Bd. S. 525. Vgl. A. v. Martin „Romantische Konversationen", Logos Bd. 17 1928 Heft 2 S. 157, 158. Hier wird diese Selbstdarstellung als retrospektiv und deshalb der Konstruktion verdächtig abgelehnt. Schlegel sprach aber auch an anderer Stelle vom „Suchen" der Wahrheit, s. S. W. Bd. 13 S. 142.

[2]) S. W. Bd. 2 S. 56.

äußere Tatfreudigkeit und fühlte sich davon angezogen. Ihm war nicht Quietismus[3]), sondern höchste Aktivität der Geist des Christentums. „Christus in seiner Kirche“ sei „das höchste lebendige Positive“; er durchwirke unaufhörlich „jene große und göttliche Korporation, welche alle anderen gesellschaftlichen Verhältnisse umfaßt, und unter ihrem Gewölbe schirmt, ihnen erst die Krone aufsetzt und die Kraft der eigenen Weihe liebevoll mitteilt“.[4]) In voller Befriedigung urteilte Schlegel: „Die Lebendigkeit ist das eigentliche Kennzeichen der katholischen wahren Kirche“.[3]) Er hätte noch dazufügen können: und „ewige Jugend“, wie Dorothea in einem Briefe an Karoline Paulus bezeugte[5]), denn er fühlte sich jugendlich froh in dem Gedanken an die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. So gab er in fröhlicher Sieghaftigkeit Frage und Bestätigung in einem: „Sind wir etwa nicht in der Sonne, wenn wir das Licht des wahren Glaubens im Herzen tragen, während die Kirche als das hl. Behältnis, die Bewahrerin und Schatzkammer alles Lichts und jeder Gnade, uns von allen Seiten die göttlichen Hilfsmittel der Befestigung darbietet? . . . Es ist wohl heilsam und gut, zu Zeiten darauf aufmerksam zu machen, weil dieses unschätzbare, ja wahrhaft grenzenlose, in jedem Sinne unermeßliche Glück, als ein lebendiges Mitglied der Kirche im Besitze des wahren Glaubens und eben dadurch auch des offenen Zugangs zu aller Erleuchtung und allen Geheimnissen gewiß zu sein, wohl nur darum so oft nicht nach seinem wahren Werte anerkannt wird, weil es als schon Bekanntes und von früh an Gewohntes und Ueberkommenes nicht mehr nach seinem tieferen Sinne recht begriffen und beachtet wird.“[6]) Schlegel suchte sein eigenes „unermeßliches Glück“ nach allen Tiefen zu erforschen und erkannte dankbar an, daß die katholische Kirche als Bewahrerin und Vermittlerin des Glaubens ihre Mitglieder völlig sicher stelle gegen „jedes Extrem von Irrtum“, „insofern wir nur redlich an diesem Band der Einheit und der Wahrheit festhalten“.[7]) Seine höchste Erwartung, die er in die Kirche setzte und als wichtigstes Argument zu ihrer Verteidigung empfahl, war, „daß sie auch die vollendete und nach der Wiedervereinigung aller Sekten triumphierende Kirche sei, also in der Wiedervereinigung den Sieg davontragen wird“.[8])

Der Geistigkeit Fr. Schlegels lag es nahe, die innere Bedeutung des Katholischen als des Allumschließenden, Allgehörenden, Allrufenden zu erfassen. Zwei Jahre vor seinem äußeren Uebertritt zur Kirche schrieb er die Erkenntnis nieder: „Es wäre widersprechend, wenn die

---

[3]) Windischmann 2. Bd. S. 457, 477.
[4]) Concordia S. 59.
[5]) Anhang S. 86.
[6]) Fr. Schlegel, Anfangspunkte christlichen Nachdenkens S. 30.
[7]) Ebenda S. 51 Anm.
[8]) Windischmann 2. Bd. S. 495 (Fragment 1816). Vgl. Augustinus, Ep. 23,2: „Novi enim, quae sit Ecclesia catholica; gentes sunt hereditas Christi et possessio Christi termini terrae; nostis et vos, aut si non nostis, advertite, facillime a volantibus sciri potest.“ (Zit. b. Hettinger, S. 486.)

Rückkehr des Individuums zu Gott nur individuell und abgesondert geschehen sollte, sie muß organisch, allgemein — also katholisch sein". — „Katholisch werden heißt nicht, die Religion verändern, sondern nur überhaupt sie anerkennen."[9]) In diesem Zusammenhange ist es verständlich, daß Schlegel den aller Freiheit entgegentretenden, stillschweigend sehr allgemein verbreiteten Grundsatz abwehrte, „daß es in keinem Falle recht und anständig sei, die väterliche Religion zu verlassen und zu verändern".[10]) Dies würde doch sehr sonderbar klingen im Munde von Christen, von Protestanten, und habe meist seinen Grund in einer lauen Gleichgültigkeit, in der Annahme, „daß alle Religionen als bloß äußerliche Formen gleich gut seien, indem es einzig auf das innere Gefühl ankomme". Es sei gewiß — im rechten Sinn genommen — dem Gefühl ein weites Feld einzuräumen, aber die Eitelkeit zu verwerfen, die „so oft das eigentliche Wesen als bloße Form verwirft, sich selbst aber mit einer leeren Form des Wesens begnügt. Schlegel sah mit Wohlgefallen die mannigfaltige Form von Kunst und Kultur in der katholischen Kirche und sie war ihm erfüllt mit innerer Schönheit, mit unendlicher Bedeutung. Diese innere Wirklichkeit war ihm das Wesentliche. Deshalb scheute er sich nicht, sein Mißtrauen gegen diejenigen auszusprechen, die „in der wichtigsten Angelegenheit des Lebens durch den Zauber der Phantasie, durch den Reiz der Schönheit und der Kunst allein, sich vorzüglich lenken und endlich bestimmen lassen wollten."[11])

Es ist ebenso zutreffend, daß Fr. Schlegel bei seinem Eintritt in die allgemeine Kirche seine Eigentümlichkeit bewahrte, als daß er sich weit offen hielt für ihre Lehre, für alle Aeußerungen ihres Lebens, ihrer Nöt und ihrer Kraft. Wie ihm ein Leben ohne Religion ebenso traurig als unglücklich erschien, so hielt er die katholische Religion für „die einzige, die man ergreifen kann".[12]) Er sah in der „toten Erstorbenheit und Erschlaffung, die auch in der katholischen Welt sich jetzt sehen läßt", keineswegs einen Grund nicht überzutreten, sondern im Gegenteil eine Hoffnung mehr, sie werde durch die Neubekehrten neu belebt werden, wie dies mit so manchen Kirchenvätern der Fall war."[12]) Religion und Leben sollen sich gegenseitig durchdringen, damit sie vereint ihr überirdisches Ziel erreichen. Das Leben sei im tiefsten Sinne „eine Vorübungsstunde für die Ewigkeit", aber die Religion bestehe nicht allein in diesem Ueben. Schlegel gab zu, „daß man, um das Wesen der Religion nur erst zu erkennen, sich noch weit über die bloße Moral erheben, die Religion von der Moral in einem gewissen Sinne trennen muß".[13]) Die Wirklichkeit Gottes und des Erlösungswerkes Jesu, die Wirklichkeit der Eucharistie und des jenseitigen Lebens waren ihm mehr

[9]) Windischmann 2. Bd. S. 451.
[10]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jahrgang 1.—3. Heft S. 270 ff. Darüber auch die Ansicht A. W. Schlegels, Anhang S. 86.
[11]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jahrgang S. 267.
[12]) Windischmann 2. Bd. S. 444.
[13]) Heidelberger Jahrbücher S. 268.

als jede Moral. Daß diese Wirklichkeiten unendlich leben könnten in dem gemeinsamen Glauben vieler, das erfüllte ihn mit Begeisterung — so sehr, daß er den Gedanken der Gemeinsamkeit übersteigerte, indem er sie als Notwendigkeit betrachtete: „Es kann keine Religion geben ohne Gemeinde. Zwei oder drei müssen wenigstens auf die gleiche Weise glaubend in Gott vereinigt sein, dann kann seine Kraft unter ihnen sichtbar werden".[14])

Fr. Schlegel beschäftigte sich in den letzten 15 Jahren seines Lebens viel mit katholischen Dogmen, die er in seiner Weise und doch vielfach übereinstimmend mit der offiziellen Lehre sich und anderen darlegte. Selbstverständlich war ihm die Annahme der Willensfreiheit. „Unsere Freiheit besteht darin, daß wir wählen können zwischen einer zwiefachen Abhängigkeit: der liebevollen Abhängigkeit von Gott und der Knechtschaft des Feindes."[15]) Wenn Gott dem Menschen alle Geheimnisse des Himmels und der Erde offenbaren würde und ihm auch alles entdeckte, was er mit ihm vorhat, was er von ihm gegenwärtig und zukünftig wolle, und ihm auch alle Mittel zur Erfüllung gäbe, so würde es dem Menschen doch nichts helfen, wenn er nicht selbst einwilligte. „Diese innere Einwilligung und Zustimmung in den Willen Gottes, diese stille Bejahung desselben ist es allein, welche dem Menschen, der nun auch einmal Gott gegenüber frei erschaffen ist, helfen und ihn wirklich zu Gott führen kann, und darum bezeichne ich den Willen und nicht den Verstand als den eigentlichen Gottes-Sinn im Menschen."[16]) Dieses Erkenntnisorgan für göttliche Dinge könne ein Gott „aus der Tiefe der innigsten Sehnsucht suchender — und — wenn ihm dieses Licht erst klar geworden ist oder doch klar zu werden anfängt, dann diesem führenden Lichte und der inneren Stimme der Wahrheit und ihren höheren Winken überall hin folgender Wille"[17]) sein, der dem von einer Erkenntnis ergriffenen Verstand erst zu seinem sicheren Besitz verhelfe. Aus der Freiheit des Willens komme der quälende, Unfrieden stiftende Zwiespalt zwischen Verstand und Willen, der „jede Art und alle noch so mannigfaltigen Formen von innerem Schmerz"[18]) umfasse und eigentlich das einzige „Seelenunglück" genannt zu werden verdiene. Aus der Freiheit des Willens komme überhaupt für jeden erschaffenen Geist, der „in Wahrheit ein einzeln und selbständig gewordener göttlicher Gedanke"[18]) sei, die Möglichkeit, von dem Gedanken seines Daseins sich zu entfernen und durch einen unrechten Willen sich ihm zu widersetzen. „Die Zulassung des Bösen hängt unmittelbar zusammen mit der Erschaffung freier Wesen."[19]) Das letzte Ideal des Geistes sei deshalb, in der Harmonie von Verstand und Willen seine eigene Idee wieder zu finden.

---

[14]) S. W. Bd. 12 S. 302.
[15]) **Windischmann** 2. Bd. S. 513.
[16]) S. W. Bd. 12 S. 124.
[17]) S. W. Bd. 13 S. 142.
[18]) Concordia S. 202, 211, 212.
[19]) S. W. Bd. 12 S. 152.

Fr. Schlegel betonte zudem, daß man sich wohl hüten müsse, in Gottes Handeln selbst eine Idee von Zwang oder Notwendigkeit hineinzudichten und „die Sache so zu fassen, als ob Gott durchaus freie Wesen hätte erschaffen müssen und keine anderen als freie hätte erschaffen können, was sehr gefehlt wäre. Denn was könnte und dürfte seiner Allmacht Grenzen setzen wollen?[20]) Die ihm so selbstverständliche Lehre von der Willensfreiheit betrachtete Fr. Schlegel als eines der geringsten Hindernisse bei der Wiederannäherung der christlichen Kirchen. „Luthers ihm eigentümliche Lehre von der Nichtfreiheit des Willens war von seinen Nachfolgern teils verlassen, teils so wesentlich verändert worden, daß man über diese Hauptlehre der Vereinigung schon ganz nahe kam.“[21])

Mit dem Kapitel „Willensfreiheit“ eng verbunden, äußerte sich Fr. Schlegel auch über das Problem: Gnade und Freiheit. Er sah in der Gnade Gottes ein Geschenk, das jedem angeboten, aber keinem aufgedrängt wird, der es nicht empfangen will. In der gnädigen Herabneigung zum Menschen würde Gott sich selbst Grenzen und Schranken setzen, um die Freiheit seiner Geschöpfe nicht zu verletzen. „Was ist jene Herablassung Gottes, metaphysisch ausgedrückt, anders als eine freiwillige Selbstbeschränkung aus Liebe durch wundervolle Zurückhaltung seiner Allmacht; und wo zeigte sich wohl das Wesen Gottes oder seine Liebe, d. h. seine Allmacht, wesentlicher, diesem Wesen entsprechender und allmächtiger als eben in jener wundervollen Zurückhaltung seiner Allmacht, in deren Begriff auch zugleich der einzige Ausweg gegeben ist, die göttliche Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit vollkommen zu vereinbaren?“[22]) Bei dieser Vertiefung in das freiheitsliebende Wesen der Gnade ist es selbstverständlich, daß Schlegel energisch gegen den Gedanken einer Vorherbestimmung eiferte. Kurz und bündig erklärte er einmal Dorothea gegenüber, daß nach seiner Ueberzeugung mit diesem Irrtum alles Christentum überhaupt aufhöre.[23])

Wenn in der kirchlichen Lehre des Katholizismus „Glaube“ definiert wird als ein Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart und durch die katholische Kirche zu glauben vorstellt, so brachte Fr. Schlegel eine sinnentsprechende Erklärung: „Der Glaube ist ein Anschließen an eine fremde Erleuchtung, ein Erfassen und Ergreifen derselben.“[24]) Er sah wohl die Kette von Erleuchtungen, die durch das christliche Glaubensleben hindurchgeht: Die Kirche Christi „glaubt“ an Gott, weil sie dem

[20]) S. W. Bd. 12 S. 152.

[21]) S. W. Bd. 11 S. 208.

[22]) Fr. Schlegel, F. H. Jacobis Werke, Jahrbücher der Literatur, Wien 1822 S. 171. Vgl. den Glaubenssatz: „Der menschliche Wille bewahrt unter dem Einflusse der Gnade seine volle Freiheit.“ De fide. (Zitiert bei Bartmann, S. 465). Vgl. Augustinus: „Wenn es keine Gnade Gottes gibt, wie errettet er die Welt; wenn es keinen freien Willen gibt, wie richtet er die Welt?“ (Ep. 214,2). Zit. bei Bartmann, S. 467.

[23]) Anhang S. 87.

[24]) S. W. Bd. 8 S. 238.

Sohne „glaubt", der ihr „den Namen Gottes geoffenbart hat".[25]) Er forderte aber auch die eigene Erfülltheit und innere Erleuchtung, ohne die ein überzeugter Glaube nicht denkbar sei; er klagte, daß der Glaube so oft „nicht persönlich, nicht kindlich, nicht vertraulich genug"[26]) sei; er jubelte in dem Gedanken, daß der katholische Glaube „ein gemeinsamer Liebesglaube" sei gegenüber dem protestantischen „isolierten Alleinglauben".[27]) Es sei nicht möglich, zu glauben ohne zu lieben, ohne dieses göttliche Wesen zu lieben. Aus dem richtigen Begriff des Glaubens folge schon dessen Liebesursprung. Wenn der in Gott verankerte, liebende Glauben erfüllt sei, dann werde dieser recht eigentlich zur Mitte ihres Bewußtseins.[28])

Am wenigsten in seinen philosophischen Werken, am meisten in seinen Briefen an Dorothea und an Frau von Stransky äußerte sich Fr. Schlegel über die Zentraldogmen der kath. Kirche: über das Erlösungswerk Jesu, über sein Fortleben in der Kirche, über den Seligkeitsweg der Gläubigen und die Gemeinschaft der Heiligen. Wenn H. Finke schon von den früheren Reise- und Gemäldebeschreibungen Schlegels, von den philosophischen Vorlesungen für die Kölner Boisserées aussagt, daß sie nicht nur die Hinneigung ihres Verfassers zum Katholizismus offenbarten, sondern alle „von Anfang an eine merkwürdig korrekte kath. Terminologie"[29]) zeigten, so ist diese Korrektheit besonders zutreffend bei den Betrachtungen und Gebeten, die der späte Fr. Schlegel für einen kleinen Freundeskreis und „zur Erweckung der frommen Seelen in dieser Zeit — alles aus Liebe zu dem Heiland und zur Verherrlichung seiner Kirche"[30]) (1823) selbst verfaßte. In dem einen Gebet[31]), das er sich als „Himmlischen Gegengruß auf die glorreiche Wiedererscheinung unseres Herrn dachte, verherrlichte er Christus als den Sohn des lebendigen Gottes, als wahren Gott und Spender aller Gnade, und flehte um Segen für die Stärkung und Verbreitung der Kirche. Er wollte zusammen mit seiner „Seelenschwester" etwas schaffen, was dem Herrn der Kirche dienen konnte. „Zwölf Betrachtungen müssen es sein und Jesus der Inhalt und Mittelpunkt derselben; fünf über das Blut Christi, vier zur Verherrlichung des Kreuzes und drei über das hl. Altarsakrament."[32]) Gleichzeitig schickte er an Frau v. Str. einige Blätter über „Maria als Vorbild und Spiegel der christlichen Vollkommenheit."[33])

Er versenkte sich in die Betrachtung einzelner Lebensabschnitte der Mutter Gottes, hob in predigthafter Weise die von ihr geübten Tugen-

---

25) P. Lippert, S. J. Credo 1. Bd. S. 53.
26) S. W. Bd. 12 S. 127.
27) Windischmann 2. Bd. S. 519.
28) S. W. Bd. 12 S. 245.
29) H. Finke, Ueber Fr. Schlegel, Rektoratsrede, Freiburg 1918 S. 43.
30) Rottmanner 1. Bd. S. 145.
31) Anhang S. 87.
32) Rottmanner 1. Bd. S. 150.
33) Anhang S. 87.

den der Demut, Geduld, Ausdauer und vollkommenen Liebe hervor und schloß mit einem langen Gebet um ihre Fürbitte. Der Philosoph in Schlegel sah in der Mutter und Pflegerin Gottes „die Idee der reinsten Menschenseele"[34]), in der der Gegensatz von Idealismus und Realismus seine Auflösung finden würde.[35]) Der Dichter Schlegel malte ein wunderbares Bild von der Verkündigung nach, das Wesen der zarten Magd in ihrem Gotteserlebnis mit den Worten umschließend: „Ihr ganzes Sein ein zitterndes Entzücken".[35a])

Ein weiteres Gebet für die Kirche[36]), die „wie eine Morgensonne über diesem Meer der zeitlichen Trübsal aufsteigen möge", und ein „Gebet der Auferstehung" mit der sechsmal wiederholten Bitte „Erlöse meine Seele aus ihren Banden"[37]) geben Zeugnis von Schlegels Vertiefung in die objektive Wirklichkeit der katholischen Welt und ihre helfende Kraft für die ringende Menschenseele.

Damit verbunden war auch sein Verständnis für die Idee der Autorität in der Kirche. Die priesterliche Gewalt war ihm eine von den drei Gewalten im menschlichen Leben, die „eine symbolische Bedeutung und einen Charakter von Heiligkeit an sich haben und auf einer göttlichen Grundlage beruhen".[38]) Er überlegte sich die Aufgabe des Priesters und kam zu dem Schluß: „Der Priester ist der Conductor der göttlichen Gnade; aktiv ist er im Consecrieren, passiv, bloß als Conductor im Segnen, Absolvieren."[39]) Schon frühzeitig scheint in Fr. Schlegel das Verständnis für das Papsttum erwacht zu sein. Helmina von Chezy erzählt in ihren Aufzeichnungen (Zeit zwischen 1802 und 1804): Schlegel „unterließ nun seit einiger Zeit, seiner Begeisterung für die indischen Büßer Luft zu machen und pries dagegen die Idee des Papstes als die höchste und vollkommenste, welcher die Menschheit jemals gehuldigt".[40]) In seinen Vorlesungen über neuere Geschichte (Wien 1810) bestätigte Schlegel den Primat des Papstes: „Von alters her und schon in den ersten Jahrhunderten war der Bischof von Rom als der erste und vornehmste Bischof der Christenheit anerkannt; d. h. aus dieser Zeit finden sich bestimmte Zeugnisse des Vorrangs, die auch von protestantischen Gelehrten

[34]) Windischmann 2. Bd. S. 480.

[35]) Vgl. die frühere Anschauung Fr. Schlegels, nach der dem „künstlichsten aller Kunstwerke", der Mythologie, die gleiche Aufgabe zufallen sollte wie nun der Mutter Gottes. „Die neue Mythologie sollte Idealismus und Realismus zur Einheit bringen." (F. Strich, Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner. Halle 1910, S. 55, 2. Bd.)

[35a]) Rottmanner 2. Bd. S. 397.

[36]) Ebenda S. 450, 466 1. Bd.

[37]) Ebenda S. 466 1. Bd.

[38]) S. W. Bd. 12 S. 310.

[39]) Windischmann, 2. Bd. S. 458.

[40]) H. v. Chézy, Unvergessenes, Leipzig 1858 S. 264.

anerkannt werden.""[41]) Er sprach dann über die Meinungsverschiedenheiten, die über die Entstehung dieses Vorrangs zwischen Protestanten und Katholiken herrschen und betonte, daß die letzteren diesen Vorrang, der „nach der ausdrücklichen Absicht des Stifters und Heilandes angeordnet sei, schon im Wesen des Christentums gegründet fänden". „Diejenigen, welche wirklich und von Herzen die Einheit wollen, werden darüber schwerlich jemals in einen wesentlichen Streit geraten; sie werden nie im Zweifel darüber sein, wo der Mittelpunkt dieser Einheit sich befindet."[41])

Um dieser Einheit und um der ausdrücklichen Anordnung Jesu willen stimmte Fr. Schlegel auch jenen Dogmen der kath. Kirche zu, die besonders bedeutsam sind für das persönliche Leben jedes Einzelnen. Es ist ein Bekenntnis, hervorgegangen aus eigener, aufrüttelnder Erfahrung, wenn er schrieb: „Die Beichte ist ein wahres Opfer der Eigenheit, Selbstheit, Ichheit."[42]) (1816.) Doch sprach er mit aufrichtiger Ueberzeugung von der heilsamen Notwendigkeit, daß „wir in dem „Sakramente der hl. Beichte alles Unreine aus unserem Herzen auszustoßen und auszulöschen aus allen Kräften mit der Hilfe des Priesters streben, und im liebevollen Schmerzgefühle der reinen Reue sehnsuchtsvoll nach der Gnade und Reinigung innigst und von ganzer Seele verlangen" müssen, um uns dadurch „in dem Zustande der kämpfenden, sehnsüchtig und inbrünstig ringenden Liebe" zu befinden. „Die hl. Kommunion selbst aber, zu welcher wir uns durch jenen Liebeskampf vorbereitet haben — wenn sie so empfangen wird, wie sie nach der gnadenvollen Absicht dieses Sakramentes allerdings empfangen werden sollte, und wo die Gnade wirkt, empfangen werden kann — ist jederzeit ein Vorgeschmack des Himmels, ein Gefühl der Seligkeit".[43]) Diese stark gefühlsbetonte Auffassung der kath. Lehre vom Altarsakrament tritt noch an anderer Stelle hervor, wo Schlegel ähnlich schrieb: „Es ist die Eucharistie der Himmel und die Seligkeit schon hier. Da kann man wohl sagen: „Es bricht die Ewigkeit gewaltig in die Zeit hinein"[44]) (Novalis).

Ein Teil dieser Seligkeit lag für Schlegel sicherlich in dem Gedanken an die mögliche geistige Vereinigung mit einigen ihm nahestehenden Personen. Wiederholt forderte er Dorothea und Frau v. Str. auf, sich mit ihm in der hl. Kommunion geistig zu verbinden und setzte bestimmte Tage dafür fest. So schrieb er am 16. 1. 1819 an Dorothea während ihres Aufenthaltes in Rom: „Den 2. Februar werde ich mich wieder mit Dir in dem Herrn vereinigen, wie am 8. Dezember. Außerdem war ich vorigen Sonntag zur Andacht; Du hast wohl manche Marienfesttage, die hier nicht gefeiert werden und die ich nicht genau weiß. Sollten wir noch länger getrennt bleiben, so schreibe mir bestimmt im voraus alle

---

41) S. W. Bd. 11 S. 109.
42) Windischmann, 2. Bd. S. 495.
43) Fr. Schlegel, Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus. „Oelzweige", 1819 S. 424.
44) Windischmann 2. Bd. S. 504 (Fragment 1818).

die Tage, die Du meinst und wünschest."[45]) Und an Frau v. Str. schrieb er: „Lassen Sie uns auch in der hl. Kommunion recht oft vereinigt sein; wenn ich in Wien bin, so gehe ich alle Woche, meistens Sonntage oder sonst an Festen, oft auch mehrmals; ich finde eine wunderbare Stärkung darin und meine Beichtväter haben mich immer sehr dazu angetrieben, da ich es allein für mich nicht so wagen würde."[46]) (1824.)

Diesem starken Gemeinschaftsgefühl und Gemeinschaftsbedürfnis entsprang auch Fr. Schlegels Verständnis für den kath. Glaubenssatz der Gemeinsamkeit mit den Heiligen Gottes und deren Fürbitte. Davon zeugt folgende Briefstelle: „Ich halte es auch gar nicht für einen Mangel, sondern mehr für eine Vollkommenheit, sich vorzüglich und zunächst mit der innigsten Liebe an Jesus anzuschließen. Nur ausschließend darf es nicht sein; denn Gott will sich in seinen Heiligen verherrlichen und eben darum will er auch die Fürbitte derselben; die Wirkungen derselben sind oft bis ins Unglaubliche wunderbar und herrlich, wie ich dieses aus vielen Erfahrungen weiß. Ich kann daher auch nicht ganz damit einverstanden sein, wenn die Sailersche Schule überhaupt die Fürbitte der Heiligen etwas zu sehr hintenan stellt."[47]) Das jenseitige, unsichtbarre Leben war also für Schlegel ganz im Sinne der katholischen Lehre ein bewußtes, geisterfülltes und -bewegtes Sein, das nicht isoliert und fremd irgendwo verdämmert, sondern dem diesseitigen in verstehender Teilnahme verbunden bleibt. Das Medium der Verbindung sei das Menschenleid. „Es ist jener „wonnevolle Schmerz", dessen Klagetöne nicht bloß aus dieser Welt zu jener hinauf, sondern auch wohl aus jener zu uns herüber sich vernehmen lassen." Darum seien „Liebeslicht und Liebesleiden — unsere tägliche Nahrung für Geist und Seele; und für das ganze äußere, tätige Leben überhaupt sind es die guten Werke und der Schatz, den man sich dadurch für die Zeit erwirbt, wo es not ist."[48])

Die Notwendigkeit des Leidenmüssens begründete Schlegel in pädagogisch „korrekter" Weise: „Alle Schmerzen in der Schöpfung diesseits und jenseits dienen zur Uebung und Stärkung, zur Heilung und Reinigung der noch unvollkommenen Wesen."[49]) Dann suchte er sich das Leid der freien Seelen auszumalen und kam zu dem Schlusse: „Das ist das eigentliche Leiden der Seelen jenseits in der Reinigung, das vergangene

---

[45]) H. Finke, Der Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels 1818—1820 S. 165.

[46]) Rottmanner 1. Bd. S. 222.

[47]) Rottmanner 1. Bd. S. 157. Vgl. Bartmann S. 613. Nach Thomas v. A. gehören zur Gemeinschaft der Heiligen alle, die durch die Liebe mit Christus verbunden sind. — Augustin ist es gewesen, der nach dem Vorgang des Hilarius und Ambrosius in der lateinischen Kirche die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen am eingehendsten erörtert hat, bes. in seinem Gottesstaate . . . Es gibt eine zweifache Kirche, „eine Kirche hier unten, eine Kirche da droben; eine Kirche drunten aus allen Gläubigen und eine Kirche droben aus allen Engeln bestehend. (Ep. in Ps. 137,14.)

[48]) Rottmanner 1. Bd. S. 37. Vgl. August., (De civitate Dei 20, 9, 2.

[49]) S. W. Bd. 12 S. 150.

Leben mit „hellsehendem Gewissen“ noch einmal durchzuleben.“[50] „Das Feuer der Reinigung ist wohl nichts anderes als die grenzenloseste und alles verzehrende Sehnsucht nach Gott zugleich mit dem Gefühl, daß wir seiner noch nicht würdig sind. Die Reue wird dann - statt wie hier ein erquickendes Tränenbad zu sein — wie eine verzehrende Flamme die Seele erfassen und durchwühlen.“[51] Während Schlegel nur kurz über die ewige Verdammnis sprach als das „Unglück, ganz und auf ewig sich selbst überlassen zu sein“[52] und die Verbindung des ewigen Todes mit der Vorstellung eines ewigen Feuers als ein zutreffendes Symbol bezeichnete, da das Feuer „elementarisch frei gelassen“[53] das eigentliche Element der Zerstörung sei, vertiefte er sich mit freudiger Ausführlichkeit in die Ausmalung der ewigen Seligkeit. „Wollen wir uns nun in den himmlischen Zustand der höchsten Glückseligkeit denken, wie wir ihn wenigstens in der ahnenden Hoffnung voraussetzen können und dürfen, so würde dies ein solcher sein, wo beide, Geist und Seele, in dem Abgrund der ewigen Liebe versenkt, vollkommen befriedigt ausruhen; oder vielmehr, wo sie im lebendigsten Mitgedanken und Mitgefühl an dieser unaussprechlichen Herrlichkeit den innigsten Anteil nehmen, mitverschlungen in den nie versiegenden Strom dieser unendlichen Fülle der Gottheit. Der Körper ist hier schon aufgelöst und gar nicht mehr vorhanden oder doch verklärt und ganz umgewandelt, und selbst nichts mehr als die reine Lichthülle der unsterblichen Seele und des endlich ganz frei gewordenen Geistes; so daß er auch von diesem eigentlich nicht mehr getrennt oder abgesondert gedacht werden kann und im Grunde nicht von ihnen unterschieden ist.“[54]

So hat Fr. Schlegel mit Hilfe von Phantasie, Gefühl und überlegendem Verstand sich in die Lehren der kath. Kirche hineingelebt. Was er an ihnen durch die Eigenart seines Denkens — besonders seines naturphilosophischen Denkens, wie wir später sehen werden — veränderte, das war ihm selbst wohl nicht klar bewußt, denn er wollte mit allen Kräften seines Willens so recht mitten in „der Schatzkammer allen Lichts und jeder Gnade“ bleiben. „Es ist nicht genug, jener Sonne nur dem Namen nach anzugehören, denn das wäre nicht viel besser, als außerhalb und ferne von ihr in der Irre umherzugehen; mit der eigenen Seele müssen wir selbst darinnen sein.“[55] Als er sich selbst in der Sicherheit des Besitzes glücklich fühlte, da erwachte in ihm das Bedürfnis, Zeugnis abzulegen. Er schrieb 1826 an Frau v. Str.: „Es scheint mir die Zeit gekommen, wo man nicht länger verschweigen dürfte, daß „Ein

---

50) Rottmanner 1. Bd. S. 377.

51) Windischmann 2. Bd. S. 484 (Fragment 1814).

52) S. W. Bd. 12 S. 150.

53) S. W. Bd. 12 S. 150.

54) S. W. Bd. 15 S. 36. Vgl. Augustins Bild vom jenseitigen Leben am Ende seines „Gottesstaates“. (De civitate Dei 22, 29.)

55) Fr. Schlegel, Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens S. 31.

Hirt und eine Herde das Ziel des Menschengeschlechts sei."[56]) (1826.) „Immer klarer entwickelt sich mir die Bestimmung, die christliche Philosophie dieser Zeit zu verkündigen als das eigentliche Wort des Rätsels für die Zeit selbst, für das Leben und das Wissen und ganz deutlich bin ich mir dessen bewußt, was ich über das antichristliche Leben mit erschrecklichen Farben der Wahrheit, sowie über die Geheimnisse des kath. Wissens im vollen Feuer der Begeisterung vortragen möchte."[57]) „Ich habe jetzt den Gedanken, daß ich die Sammlung von Aufsätzen und Arbeiten, welche ich aus der christlichen Philosophie und für dieselbe herauszugeben wünsche, Jerusalem nennen möchte; nämlich in dem Sinn, wie Du wohl verstehen wirst, daß doch alles in der Welt nur darum geschieht — ut aedificentur muri Jerusalem!"[58])

Dabei widersprach es Schlegels Sinn durchaus, auch nur in der leisesten Weise Intoleranz gegenüber dem Protestantismus zu zeigen. „Wenn nur beide wirklich Christen sind, was ist denn wohl die Streitfrage zwischen den Katholischen und den Protestanten? Es kommt alsdann einzig darauf an, zu entscheiden, ob in der katholischen Lehre von der einen Seite, von einigen eingestandenen Mißbräuchen und bloß äußerlichen Zufälligkeiten abgesehen, das alte und ursprüngliche Christentum rein und treu bewahrt oder aber, ob es auch im Wesentlichen vielfach verändert, willkürlich mißdeutet und verfälscht sei, wie man ihr Schuld gibt; auf der anderen Seite aber, ob die Protestanten bloß äußerliche Formen und Mißbräuche abgeschafft oder zugleich mit diesen auch das Beste und eigentlich Wesentliche des Christentums, es verkennend und nicht verstehend, verworfen haben. Es ist wohl einleuchtend, daß diese Frage nicht anders als auf dem Wege ruhiger Forschung und größtenteils durch eine historisch-philosophische Kritik entschieden werden kann."[59])

Schlegel fand es sehr erwünscht, daß die katholischen Geistlichen Deutschlands sich etwas mehr mit der protestantischen Gelehrsamkeit vertraut machen würden, um sich zu kräftiger Geistestätigkeit und rühmlichem Wetteifer anspornen zu lassen, „ohne den unwandelbaren Grundsätzen ihres Glaubens irgend untreu zu werden", und daß „die protestantischen Gelehrten auf der andern Seite, wo man immer noch verkehrte Begriffe oder auch gar keine Kenntnis von der katholischen Lehre und Verfassung hat, mit der näheren Bekanntschaft und berichtigten Einsicht, auch zu billigern Urteilen und edlern Ansichten von ihren katholischen Mitbürgern gelangten".[60]) Einem jungen katholischen Geistlichen ließ Fr. Schlegel den Rat geben, er solle doch erst zehn Jahre wenigstens den Protestantismus studieren, ehe er ihn zu bekämpfen wage. Dann fügte er gleich hinzu: „Und ist es denn gut, immer zu kämpfen? Ist es besonders jetzt das Rechte? Ich habe dem ganz entsagt.

---

[56]) [57]) [58]) Rottmanner 2. Bd. S. 56, 52, 56.
[59]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jahrgang 1.—3. Heft S. 269.
[60]) Ebenda S. 266.

Wir sollten einmal anfangen, selbst erst „unbekümmert um die andern" so zu sein, zu wirken und auch zu schreiben, nämlich den kath. Glauben nicht negativ, sondern positiv in seiner ganzen Herrlichkeit zu entfalten und hinzustellen."[61]) Bei Gelegenheit der Gründung einer neuen protestantischen Kirche in Rom mahnte er Dorothea: „Ich bitte Dich, enthalte Dich doch jeder herben Aeußerung darüber und laß es Dir nun auch innerlich gar nicht leid sein. Laß sie nur erst wieder beten und glauben und in die Kirche gehen; sie werden früher oder später schon die rechte finden und zu uns kommen".[62]) Alle diese Aeußerungen lassen nicht vermuten, daß Schlegel Anlage gehabt habe, ein „Ketzerverfolger"[63]) zu werden, wenn er auch nach Dorotheas Zeugnis ein „gehorsamer Sohn der Kirche und ein eifriger Verteidiger des katholischen Glaubens" war.[64]) Schlegel hörte nie auf, sich für die Vorgänge in der protestantischen Kirche zu interessieren. In seinem letzten, unbeantwortet gebliebenen Brief an Schleiermacher vom 11. 10. 1817[65]) sprach er den Wunsch aus, mit diesem sich unterhalten zu können über die Neuverfassung, die man der protestantischen Kirche geben wollte und die wohl auch für die Staaten und ganz Deutschland von großer Wichtigkeit sein würde. Freilich hörte er auch nie auf zu betonen, daß der Protestantismus, „so wie er historisch wirklich war und wurde" ein Menschenwerk gewesen sei. „Die wahre Reformation . . . hätte eine göttliche sein müssen; dann würde sie auch ihre höhere Sanktion schon von selbst mit sich geführt und durch die Tat erwiesen und würde sich auch niemals und unter keiner Bedingung von dem geheiligten Mittelpunkt und der ehrwürdigen Grundlage der alten christlichen Ueberlieferung in Lehren und Gebräuchen definitiv losgerissen haben, um ohne alle Rücksicht auf die früheren oder jetzigen legitimen Entscheidungen, den Zwiespalt zu fixieren und in der Verneinung selbst ein neues und eigenes Fundament für das Gebäude der abgesonderten Meinung zu suchen."[66])

Wenn Varnhagen von Fr. Schlegel aussagte, daß er mit dem Eintritt in die allgemeine Kirche seine Geistesfreiheit gar nicht aufgegeben hätte, da er auf besondere Weise katholisch gewesen sei[67]), so sagte er damit zunächst etwas Selbstverständliches. Denn der Katholizismus „wirkt nicht bloß prägend und bestimmend auf die Seele ein, in der er Platz nimmt, die ihn aufnimmt, sondern jede Seele nimmt ihn auf ihre ganz besondere Weise auf, jede Seele reagiert auf ihre eigene Art auf das System, das in sie eingeht, jede Seele gibt dem Katholizismus

[61]) H. Finke, Der Briefwechsel Fr. und Dor. Schlegels 1818—1820 S. 104.
[62]) Ebenda S. 237.
[63]) Vgl. Ricarda Huch, Die Romantik, S. 384.
[64]) H. Finke, Der Briefwechsel Fr. und Dor. Schlegels 1818—20, S. 367. (Dorothea an Philipp Veit.)
[65]) W. Dilthey. Aus Schleiermachers Leben in Briefen. Berlin 1861, 3. Bd. S. 436.
[66]) S. W. Bd. 14 S. 172, 173.
[67]) Varnhagen von Ense, Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang. S. 227.

die eigene Antwort, die nur sie geben kann aus der Tiefe ihres Wesens, ihrer Freiheit und ihrer Gnade heraus".[68]) Aber außer dieser allgemeinen Besonderheit des Einzelnen, die ein Romantiker ebenso verkörperte wie ein moderner Katholik es jetzt tut, sind einige Auslegungen katholischer Lehren durch Fr. Schlegel so „eigentümlich", daß sie — wenn auch nicht dem Dogma direkt widersprechend — doch bemerkenswerte Umbiegungen oder Veränderungen gegenüber dem ursprünglich Gegebenen darstellen.

Nach der Ueberzeugung, daß es keine trennende Mauer geben dürfe zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Leben, beschäftigte sich Fr. Schlegel viel mit der Ausdeutung des katholischen Grundsatzes: Zwischen Glauben und Wissen besteht kein Widerspruch.[69]) Die offizielle Lehre erklärt die objektive Wissenschaft als gegliedertes System von Erkenntnissen für Wahrheit, wenn auch nicht für die ganze und volle Wahrheit; darum könne „zwischen der Wissenschaft weil Wahrheit, und der Wahrheit des Glaubens ein Gegensatz nicht eintreten".[70]) — Nach Schlegels Philosophie des Lebens verhalten sich Glauben und Wissen wie Anfang und Vollendung.[71]) Da er in diesem Falle unter „Wissen" die einst erhoffte vollendete Erkenntnis verstand, so ist klar, daß er keine eigene Begründung der Uebereinstimmung zwischen Glauben und Wissen brauchte. Doch vom irdisch möglichen, begrenzten Wissen unterschied er besonders im Hinblick auf das Verhältnis zum Glauben zwei Arten: „Die eine Art des Wissens ist die, welche auf die Uebereinstimmung des Begriffs oder des Denkens mit sich selbst gerichtet ist, und in ihrer formellen Vollkommenheit die absolute Gewißheit und Notwendigkeit mit sich führt. Auf einem solchen Wissen beruhen die mathematischen Erkenntnisse und logischen Beweise. Mit dieser Art des Wissens steht der Glaube außer aller Berührung und hat auf diesem Gebiete nichts zu schaffen . . . . Das andere und höhere Wissen aber ist das freie und persönliche, welches mit dem Glauben keineswegs in Streit befangen, sondern auf das innigste verwebt ist, und überall den Glauben als seine erste Grundlage und als sein letztes Ziel voraussetzt. — Dieses freie Wissen aber ist eben der Gegenstand und Inhalt der Philosophie; es ist die lebendige Erkenntnis des Lebens, welche wie das Leben selbst frei ist und daher keineswegs in die Form jener absoluten Notwendigkeit geschlagen werden darf, welche in dem mathematischen Wissen und in dem bloß logischen Denken herrscht."[72]) Wahres Wissen und wahrer Glaube würden sich also darin begegnen, daß ersteres „das Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen" bedeute, „wodurch zugleich das innere wahre Wesen derselben

---

[68]) P. Lippert, S. J. Vom Wesen des katholischen Menschen, S. 58.
[69]) Anhang S. 88.
[70]) Dr. F. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, S. 832.
[71]) S. W. Bd. 15 S. 205.
[72]) Jahrbücher der Literatur. Wien 1822, S. 173.

ergriffen"[73]) werde, während letzterer „die Grundlage alles inneren Wissens"[74]) sei. Ferner behauptete Schlegel das Positive eines dogmatisch bestimmten Glaubens gehöre in seiner abgeschlossenen Form der Religionswissenschaft an und liege ganz außerhalb der Grenzen der Philosophie.[75]) Die Dogmatik oder die Wissenschaft des positiven Glaubens sei „wie die reine Mathematik. Auch können in ihr die Begriffe, Formeln und Beweise nicht streng und einfach genug mit einer wömöglich mathematischen Schärfe abgefaßt werden".[76]) Damit bestätigte Schlegel die absolute Gewißheit des dogmatischen Glaubens, ihn mit einer exakten Wissenschaft vergleichend, während die obigen Ausführungen über Philosophie, Wissen und Glauben nur „mit dem Glauben überhaupt und mit dem Allgemeinbegriffe desselben im Verhältnisse zum Wissen zu tun"[77]) haben.

Außerdem stellte Schlegel eine Parallele von Glauben und Wissen auf, die ihre Wurzel hat in seiner Auffassung vom Wesen des „innern Menschen". Geist und Seele seien die beiden Prinzipien seines höheren Lebens, Geist das mehr aktive Vermögen, das Prinzip des Wissens — Seele, das vorwiegend passive Vermögen, das Prinzip der Liebe und des Glaubens.[78]) So sei der Glaube „das Aufnehmen der göttlichen und göttlich mitgeteilten Wahrheit in der Seele, und das Wissen — das Ergreifen eben dieser göttlichen Wahrheit mit dem Geiste."[79]) Während das innere Erkennen eine Verbindung zwischen beiden herstelle[80]), würde durch die Lösung eines „innerlichen Irrtums", der vorher ein völliges Ineinanderwachsen von Geist und Seele bewirkt habe, eine gewaltsame Scheidung der beiden Prinzipien herbeigeführt, „wo dann dem Geist plötzlich ein Licht aufgeht über dem Abgrund, an dem er steht, und die Seele aus allen Angeln ihres falschen Lebens mit einem Male herausgerissen, völlig umgewendet und umgekehrt wird".[81]) Diese Dreiteilung des Menschen in Leib, Geist und Seele, die Fr. Schlegel auch an anderen Stellen seiner Philosophie vertritt, ist „schon früh von der kirchlichen Autorität verworfen worden; sie widerstreitet sichtlich dem klaren Wort Gottes, das nur von einer einzigen Seele redet. In der Offenbarungssprache wird sie zwar mit verschiedenen Namen genannt: Geist, Seele, Lebensodem, Gemüt; und wir möchten gerne denken, daß alle diese Namen unmöglich ein und dasselbe Geheimnis bedeuten. Doch die Offenbarung weiß nur von einer Seele, die überdies auch noch einfach ist, nicht einmal verschiedene Teile und Bezirke hat. Allerdings verfügt sie über die Fähigkeit, in verschiedener Weise zu wirken . . . . die Unter-

[73]) S. W. Bd. 15 S. 242.
[74]) Windischmann 2. Bd. S. 507.
[75]) S. W. Bd. 15 S. 202.
[76]) S. W. Bd. 12 S. 213.
[77]) S. W. Bd. 15 S. 202.
[78]) S. W. Bd. 15 S. 19, 34; Bd. 12 S. 244.
[79])) S. W. Bd. 12 S. 219 und 243.
[80]) S. W. Bd. 12 S. 220 und 261.
[81]) Ebenda S. 261.

schiede in der Seele selber sind erstaunlich und doch ist sie nur ein einziges Wesen."[82])

Wenn Fr. Schlegel einerseits von der gegenseitigen Ergänzung und Widerspruchslosigkeit von Glauben und Wissen sprach, so unterließ er es andererseits doch nicht (im Gegensatz zur kath. Lehre!), von der Möglichkeit eines Zwiespaltes zwischen beiden zu reden. Er führte allerdings nicht aus, worin dieser Zwiespalt eigentlich bestehen könne, sondern sprach nur im allgemeinen über sein Wesen und seine möglichen Auflösungen: „Der scheinbare oder zwar wirkliche, doch nur zufällige Zwiespalt zwischen dem Wissen und dem Glauben ist zunächst ein innerlicher, oft sehr tief im Innern steckender, heimlich verborgener, der auch nur innerlich geschlichtet oder aufgehoben oder ausgeglichen werden kann; und erst dann, wenn dieses innerlich im einzelnen geschehen und auf eine oder die andere Weise entschieden ist, tritt diese Entscheidung als Sieg der Wahrheit, in der Einheit des Wissens und des Glaubens, oder als Unglauben und Zweifel, als bestimmte Opposition gegen diese Einheit oder gegen den Glauben äußerlich hervor, im Falle der Zwiespalt zwischen dem Wissen und dem Glauben definitiv für unauflöslich erklärt und gehalten wird."[83]) Völlig in Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre versicherte Schlegel an anderer Stelle, daß der Zweifel, wenn er nicht in absoluter, ewiger Verneinung beharren wolle, als „immerwährend mitwirkende Kraft für die Entwicklung der Wahrheit und der Wissenschaft betrachtet werden"[84]) könne.

Das Problem der göttlichen Offenbarung, der freien Tat Gottes, durch die er sein Dasein und Wesen und Wollen den vernunftbegabten Wesen zu erkennen gibt, hat Fr. Schlegel öfters eingehend behandelt, völlig selbständig und eigenartig. — Die katholische Dogmatik unterscheidet eine natürliche Offenbarung in der Schöpfung und eine übernatürliche, die in „objektiver und subjektiver Hinsicht über die Natur und ihre Kräfte hinausgeht"[85]), und wegen ihres Vorzugs in Inhalt und Form die eigentliche Offenbarung oder Offenbarung schlechthin genannt wird. Sie „erfolgte in einem geschichtlichen Nacheinander und in fortschreitender Deutlichkeit"[85]) durch die Patriarchen, Propheten und endlich durch den Sohn Gottes und wird vermittelt durch Bibel und Tradition. — Fr. Schlegel stellte in einer Rezension Jacobis „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" die Offenbarung als eine dreifache dar: als metaphysische, innere und positive.[86]) Die metaphysische Offenbarung „ist die allgemeine, vermöge welcher Gott sich in der gesamten Schöpfung und in allen Kreaturen verherrlicht; indem

82) P. Lippert, Credo, III. Gott und die Welt, S. 81, 82 und 83.
83) S. W. Bd. 12 S. 238.
84) S. W. Bd. 15 S. 240. Vgl. Augustinus, De libero arbitrio 2,2 (5): Quamquam haec inconcussa fide teneam, tamen, quia cognitione nondum teneo, ita queramus, quasi omnia incerta sint. Vgl. De Trinitate 15,6, 12; Contra Academicos 3, 11—13. (Zitiert b. Hettinger, S. 824).
85) Bartmann, B. Lehrbuch der Dogmatik S. 14, 15.
86) Fr. Schlegel, Deutsches Museum 1. Bd. S. 82 ff.

nach der Idee der Dreieinigkeit das ewige Wort, durch welches alle Dinge erschaffen sind, als eine Selbstoffenbarung und Manifestation der Gottheit betrachtet wird." Die innere Offenbarung bezeichnete Schlegel auch als moralische, denn sie gebe sich im sittlichen Gefühl und in der Stimme des Gewissens kund. Die positive Offenbarung, die von den drei Arten die wichtigste sei, ist die im Christentum enthaltene „oder um es bestimmter auszudrücken, diejenige, welche durch den Erlöser der Menschheit zugeteilt und durch die vom Geiste Gottes beseelten Propheten und Apostel in Schrift und Rede verkündet worden ist und in der Kirche aufbewahrt, verbreitet und fortgepflanzt wurde und wird". Diese positive Art der Offenbarung bilde jenen festen „göttlichen Anhalt", ohne den die Religion des inneren Gefühls schwankend, unreif und schwach bleibe und es sei nur als Verblendung zu beklagen, „wenn so viele geistvolle Menschen von dem tiefen und besten Gefühle dasjenige als störendes oder überflüssiges Außenwerk verkennen, worin sie doch gerade die herrlichste Bestätigung, Erweiterung und Erfüllung alles dessen, was sie wünschen und suchen, finden würden".

Fünfzehn Jahre später wandte sich Schlegel in seiner „Philosophie des Lebens" wieder dem gleichen Gegenstande zu und kam zu folgendem Schluß: „Vierfach also ist die Offenbarung, aus welcher die Erkenntnis Gottes geschöpft, Sein Wille erlernt und Sein Wirken verstanden werden kann: im Gewissen, in der Natur, in der Schrift und in der Weltgeschichte. Die letztere Offenbarung ist oft auch von jener ernsten furchtbaren Art, worauf man wohl im Großen anwenden könnte, wie es heißt: Wer nicht hören will, der muß fühlen."[87]) Diese Auffassung der Weltgeschichte als Offenbarung Gottes spiegelt sich auch wieder in Schlegels Auffassung seiner „Geschichtsphilosophischen Vorlesungen", die er sich vorstellte als „eine ernste Völkerrevue oder wie ein ägyptisches Totengericht über alle untergegangenen Völker und Reiche oder auch die, welche noch dem Untergang entgegenreifen — wobei aber vorzüglich der innere göttliche Lebens- und Lichtkern in jeder Nation, wie sie ihn in ihrem Anteil an dem ewigen Worte von Gott erhalten haben, hervorgehoben und nachgewiesen wird, wie er erstorben und die Blüte abgefallen ist oder wie er noch zur Frucht der Unsterblichkeit reifen kann".[88]) In seinen letzten Vorlesungen über Sprache und Wort suchte Schlegel eine „vierfache göttliche Offenbarung, die zweifache äußere der Schrift und der Natur, die zweifache innere des Gewissens und der Andacht"[89]) psychologisch zu begründen. Die Offenbarung der Schrift habe ihren Sitz in dem Gedächtnis als dem Organ der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung und Erinnerung" — die Offenbarung der Natur „in dem Vermögen der äußeren Sinne und sinnlichen Naturanschauung, von welcher aber ein unmittelbarer Blick in die innere Tiefe derselben nicht ausgeschlossen ist" — die innere Offenbarung nicht nur im Gewissen

[87]) S. W. Bd. 12 S. 72.
[88]) Rottmanner 2. Bd. S. 233.
[89]) S. W. Bd. 15 S. 207.

selbst, sondern auch in der Sehnsucht „als der aufs höchste gesteigerten Stufe alles menschlichen Strebens, des innigsten Seelenverlangens oder der reinen Geisterbegierde nach Gott".[90]) Noch eine fünfte Form der Offenbarung fügte Schlegel an dieser Stelle hinzu: die Offenbarung der ewigen Liebe im Menschen. Sie bestehe „aber nicht bloß in dem Gefühle der Andacht und der Religion, sondern im allgemeinen Gefühl und dem innern oder erhöhten Bewußtsein desselben", und sei als wesentliche Kraft des höheren Lebens „die innere volle Mitte unter jenen fünf heiligen Quellen der göttlichen Offenbarung, aus welchen alles höhere Leben, Denken, Glauben und Wissen in die empfängliche Menschenseele hinabströmt".[91])

Aus diesen Ausführungen über die Offenbarung läßt sich schon Schlegels Vorliebe für die Natur und ihre innere Bedeutung erkennen. Er hat es niemals unterlassen, dieses „auf beiden Seiten nach außen und innen beschriebene Buch, in welchem Gottes Finger sichtbar ist"[92]), als Zeugen der Offenbarung aufzurufen, während zum gleichen Zweck die Ereignisse der Weltgeschichte und die speziellen Fähigkeiten der Menschenseele, Andacht und Liebe, nur einmal herangezogen werden. Nach seinem eigenen Bekenntnis war und blieb ihm die christliche Naturphilosophie die Hauptsache.[93]) Er betonte ausdrücklich, daß die christliche Philosophie nicht auf einer solchen Grundlage beruhen könne, in der „die Natur als das Erste und Höchste aufgestellt wird, nicht also in einer Lehre, welche nur die Keime enthält zu einer in wissenschaftlicher Form erneuerten heidnischen Naturvergötterung"[94]); er wollte vor allem „Christentum in der Natur, so wie es jetzt an der Zeit ist"[95]), verkündet wissen und betraute mit dieser Aufgabe seinen Freund Windischmann, ihn zur Mitarbeit an der Concordia einladend. Er selbst beschäftigte sich zu Anfang des Jahres 1827 mit dem Plan, eine christliche Naturphilosophie zu schaffen; daraus wurde eine „Philosophie des Lebens"[96]), die aber ihren naturphilosophischen Ursprung keineswegs verleugnet. Da wird die Natur „die sichtbare und überall mit Sinnbildern reich geschmückte Hieroglyphendecke der unsichtbaren Welt"[97]), die „beseelte und lebendige Brücke des Lebens über den Abgrund des Todes" genannt, „eine wunderbare Werkstätte der mannigfachen, vielgestaltigen, allgemeinen Wiedergeburt und eine glorreiche Stufenleiter der Auferstehung bis zur letzten höchsten Verklärung hinauf", wenn man auch kaum annehmen dürfe, daß das Buch der Natur noch der ganz reine und unverdorbene Gottestext sei, wie er aus den Händen des Schöpfers

[90]) Ebenda S. 207.
[91]) Ebenda S. 210.
[92]) S. W. Bd. 12 S. 71.
[93]) Rottmanner 1. Bd. S. 10.
[94]) S. W. Bd. 13 S. 128.
[95]) J. Minor, Briefe Fr. Schlegels an Windischmann, S. 438.
[96]) Vgl. H. Finke, Ueber Friedrich und Dorothea Schlegel, Köln 1918 S. 31.
[97]) S. W. Bd. 12 S. 158.

hervorging.[98]) Da wird behauptet, daß auch gegen allen äußeren Anschein „in der Natur und höheren Region keine Liebe ohne Gegenliebe"[98]) aber auch sonst keine lebendige Kraft ohne Beziehung auf ein Höheres aufzufassen sei. Das Problem der menschlichen Willensfreiheit wird in die Natur hineingetragen und dort in ganz eigentümlicher Weise verankert: „Die Natur ist nicht frei wie der Mensch mit bewußter und selbstentscheidender Wahl. Aber wie alles Leben schon den Keim einer freien Bewegung und Entwicklung in sich enthält, wie in allem weiterentwickelten Leben schon ein noch schlummerndes Bewußtsein verborgen ist und sich zu regen anfängt: so ist auch ein Anfang von Freiheit oder wenigstens eine Vorbereitungsstufe derselben in der Natur, wo nicht vollkommen ausgesprochen, so doch wenigstens angedeutet und kann dieselbe in dieser Beziehung mit Wahrheit als eine Vorhalle der Freiheit betrachtet werden, die dann endlich selbst in dem nach dem göttlichen Ebenbilde erschaffenen Menschen als die Krone der ganzen irdischen Schöpfung in vollem Maße hervortritt."[99])

Diese eigenartige Auffassung einer Vorbereitung der Freiheit in der Natur tut dem katholischen Dogma ebenso wenig Abbruch wie die Einführung des „Dynamischen", eines Lieblingsbegriffes der Naturphilosophie, in die Trinitätslehre. Der Liebesstrom des Geistes, der zwischen Vater und Sohn hin und her gehe, sei das wesentlichste Element dieser dynamischen Auffassung, welche schon in den Lehren des Augustin begründet werde.[100])

Soll aber die Naturphilosophie das Mittel abgeben, die Geheimnisse der Eucharistie aufzuhellen, so wird das katholische Dogma diesen Versuch ablehnen müssen. Fr. Schlegel ging bei solchen Ueberlegungen von der Tatsache aus, daß Christus durch die wunderbare Empfängnis und Geburt „teils dem Naturgesetz entzogen — teils die Natur besiegend und beherrschend, auch ihr ganz entsagend sich darstellt"[1]), und daß mit ihm auch „der Mensch der Oberherrschaft der Natur entrissen und zu Gott zurückgewandt wurde". Dadurch — so folgert Fr. Schlegel kühn — „erhält auch die Eucharistie eine ganz neue Bedeutung und Klarheit. In dieser neuen Ordnung der Dinge, wo Gott und in Gott auch der Mensch über der Natur steht, kann auch der mindeste, unscheinbarste, unbedeutendste Teil der Natur verwandelt, verklärt und gleichsam vergöttlicht werden. Dieses Naturverhältnis des Christentums ist noch sehr wenig beachtet, aber sehr wichtig."[1]) Hieraus geht hervor, daß Schlegel in der Eucharistie wohl eine Veränderung, einen neuen Seinszustand der Materie sah, der weit über dem früheren steht, aber seine Erklärung

---

[98]) S. W. Bd. 12 S. 46, 142, 141.
[99]) Ebenda S. 137. Vgl. Jakob Böhme, Sex Puncta Theologica. S. 19 „Also begehret der erste Wille (welcher Vater heißt und selber die Freiheit ist) der Natur, und die Natur begehret mit großem Sehnen die Freiheit, daß sie möge der Angstqual erledigt werden."
[100]) Windischmann 2. Bd. S. 479. Vgl. August., De Trinitate Dei 6, 10, 12.
[1]) Windischmann 2. Bd. S. 496.

hat nichts zu tun mit der positiven Lehre der katholischen Kirche, nach der „Jesus Christus unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig ist". (Konzil von Trient, 13. Sitz. 1. Kap.) Während nach katholischer Glaubenslehre die Gegenwart Christi zustande kommt „durch Transsubstantiation, d. h. die Brot- und Weinsubstanz hört auf zu sein, sie wird verwandelt in Fleisch und Blut Christi, wobei nur ihre Species erhalten bleiben"[2]), suchte Fr. Schlegel eine Erklärung, die seinem naturphilosophischen Denken nahe lag: „Der Begriff der Transsubstantiation gewinnt ein ganz anderes Aussehen, wenn man sich dieselbe als eine Wiederherstellung und Wiederbringung der verklärten Natur denkt, deren innigster Kern, der eigentliche Lebensstoff und Lebenssaft, ohnehin der Sohn ist."[3]) (Fragment 1818.) Diese undogmatischen Auffassungen von Eucharistie und Transsubstantiation hinderten aber Schlegel nicht, die Eucharistie als den „Himmel und die Seligkeit schon hier" zu bezeichnen und sicher auch so zu empfinden.

Wenn Fr. Schlegel eine „Beibehaltung und Fortdauer der Sakramente in der triumphierenden Kirche"[4]) — also in der jenseitigen Gemeinschaft — annahm, so befand er sich hierin ebenso im Irrtum wie im Hinweis darauf, „daß es die magische Kraft der heiligen Worte ist, wodurch die Wandlung geschieht".[5]) Die Worte an sich haben gar keine Kraft, aber es ist verständlich, daß Schlegel, der in der Sprache des Menschen höchste Eigentümlichkeit und Würde sah, eine besondere Kraft in sie hineinlegte, ihren Ursprung so deutend: „Im Anfang hatte der Mensch das Wort und dieses Wort war von Gott; und aus der lebendigen Kraft, welche ihm in und mit diesem Worte gegeben war, ging das Licht seines Daseins hervor."[6]) Daß Schlegel von der Magie der Wandlungsworte sprach, ist wahrscheinlich zurückzuführen auf seine innere Uebereinstimmung mit Novalis, der den schöpferischen Geist der Sprache bis zur Magie erhoben hatte: „Worte sind nicht allgemeine Zeichen — Töne sind es, Zauberworte, mit wunderbarer Kraft begabt. Jedes Wort ist ein Wort der Beschwörung und ruft ins Dasein."[7]) Der Akt der Wandlung in der katholischen Messe — insofern es auf die menschliche Mitwirkung ankommt — würde also den Charakter einer Beschwörung tragen nach Schlegels Anschauung. Den katholischen Meßgottesdienst selber bewunderte er als ein Gebilde, das „die höchste Poesie, Religion, Historie und Philosophie"[8]) enthalte. Er meinte nur, daß vielleicht eben in diesem Reichtum „die Allgemeinheit der Messe getadelt werden" könnte.

---

[2]) Scheeben, M. Handbuch der katholischen Dogmatik 4. Bd. 2. Abt. S. 581.
[3]) Windischmann 2. Bd. S. 518.
[4]) Ebenda S. 495.
[5]) Ebenda S. 451.
[6]) S. W. Bd. 13 S. 40. Vgl. Saint-Martin, s. Anhang S. 88.
[7]) Strich, F. Deutsche Klassik und Romantik, S. 194.
[8]) Windischmann 2. Bd. S. 452.

Fr. Schlegel stand der katholischen Kirche mit kritischer Freiheit, aber auch mit liebender Anhänglichkeit gegenüber. Obgleich er während seines Wiener Aufenthaltes mit dem später heiliggesprochenen Priester Klemens Maria Hofbauer in fast täglichem Verkehr Freundschaft hielt und dessen Einfluß und Kritik ertrug[9]), verstand er es, seine innere Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber den autoritativen Vertretern der Kirche zu wahren und hielt mit seiner Meinung nicht zurück. In sehr temperamentvoller Weise äußerte er sich in einem Briefe an Dorothea (23. 12. 1818) über den „abscheulichen Mißbrauch, sich in der Person eines andern ein fremdes Gewissen zu halten, um das eigene in kraftloser Unmündigkeit oder in kindischer Zaghaftigkeit nie entwickeln zu können" und gestand, daß er „dieses ganze Wesen mit einem solchen Seelendirektor als einen französischen Greuel"[10]) im Grunde seiner Seele verabscheue. Er überlegte sich genau die Grenzen und die Abstufungen der priesterlichen Gewalt, deren göttliche Grundlage er anerkannte. „Die richterliche Funktion bleibt auch da, wo sie dogmatisch anerkannt wird, wenigstens dem andern, erlösenden, Gnade spendenden oder segnenden Charakter untergeordnet; denn eine richterliche Gewalt, die ganz von der freien Wahl abhängt, wo alles bloß innerlich ist und auch der weitere Erfolg in der Ausführung dem eigenen Willen überlassen bleibt, ist, streng genommen, keine solche."[11]) Angesichts dieser durch Menschennatur bedingten Begrenzung und Unvollkommenheit betonte Schlegel die Möglichkeit und Notwendigkeit der innerlichen Beichte, indem „man außer der priesterlichen Beichte auch dem Heilande selbst seine Sünden bekennen soll, besonders . . . . jene ganz geistigen Uebertretungen eines widersetzlichen oder nachlässigen oder gleichgültigen innerlichen Willens, welche sich oft kaum in Worte fassen lassen".[12]) Schlegel empfand die Gabe dieser innerlichen Beichte wie die des innerlichen Gebetes, wo sich die Geheimnisse der Seele wortlos dem verstehenden Gott zu offenbaren vermögen, als eine besondere Gnade. Im Wachen und Sorgen für sein inneres Leben würde zudem jeder Mensch „die Stelle des Priesters, geistlichen Helfers und Retters seiner eigenen Seele"[13]) einnehmen, und damit einem Teil seiner Lebensaufgabe gerecht werden, die im ganzen darin bestehe, „die Sendung seines Geistes zu erfassen, seinen Beruf zu erfüllen und seine Seele zu retten".

Schon 19 Jahre vor seinem Tode stellt Fr. Schlegel eine Lebensschlußbetrachtung an: „Das Beste, was dem Geiste des Menschen übrig bleibt, wenn er den Reichtum der Natur bis zur Sättigung genossen, wenn er sich im Kampfe mit der Welt hinreichend geübt und bewährt hat, ist, am Abende des Lebens zur Erkenntnis zu gelangen, das nun klar zu sehen, was ihn als dunkles Gefühl im Sehnen der Jugend,

---

[9]) Anhang S. 88.
[10]) H. Finke, Der Briefwechsel Fr. und Dorothea Schlegels 1818—1820 S. 151.
[11]) S. W. Bd. 12 S. 311.
[12]) Rottmanner 1. Bd. S. 405.
[13]) Windischmann 2. Bd. S. 479.

als erhebender Glauben im tätigen Handeln stärkte und leitete. Das allein, die Entwicklung der inneren Geisteskraft, ist das Leben."[11]) Insofern war Schlegel immer lebensvoll in innerer Entwicklung begriffen, als er sich nie „vollendet" fühlte — darin blieb er ein Romantiker bis zum Ende seines Lebens. Er fühlte sich immer als ein Anfang seiner selbst.[15]) Es ist bedeutungsvoll, daß seiner Biographie (Feuchtersleben) als Motto seine selbsterkennenden Worte vorangesetzt sind: „Wir finden den Keim zu Allem in uns und bleiben doch ewig nur ein Stück von uns selbst".

Das Eingehen in die katholische Kirche bot ihm wohl Sicherheit und Beruhigung, aber nicht Erfüllung im Sinne restlosen Gesättigtseins. Der Katholizismus war ihm das Reich der unbegrenzten Möglichkeiten, ein Unendliches im Sinne ewiger Bewegtheit, ewigen Werdens, eine Welt der Bejahung von Wirklichkeiten, die für den endlichen Sinn in Schleiern liegen — von Gegensätzen, die in einer höheren Synthese zu vereinen sind: Freiheit und Einheit, Bewegung und Gebundenheit, Diesseits und Jenseits. Um Erkenntnis und Weite des Geistes hat Fr. Schlegel ruhelos gerungen. Im bewußten Suchen schaute er weit hinaus über die Grenzen menschlich erreichbarer Ziele: „Die Sehnsucht oder die Liebe ist der Anfang und die Wurzel alles höheren Wissens und aller göttlichen Erkenntnis; die Ausdauer im Suchen, im Glauben und im Kampfe des Lebens bildet die Mitte des Weges; das Ziel aber bleibt für den Menschen hier immer nur ein Ziel der Hoffnung".[16])

Es war für Schlegel fast wie eine Forderung der seelischen Gesundheit, sich selbst manchmal zu erinnern, daß Gott die Quelle alles höheren Erkennens sei. Seinen unersättlichen Wissensdurst kühlte er an der Frage: „Wer kann denn hier das Maß bestimmen oder das Ziel setzen, wieviel Erkenntnis und Wissenschaft Gott einem Menschen mitteilen kann und will oder nicht, oder wer darf es wagen, Ihm die Grenzen vorzuschreiben, bis wohin die Erleuchtung gehen soll und weiter nicht? Diese kann hinreichen bis zu einer Weite, die man anfangs gar nicht für möglich gehalten hätte; alles mit einem Worte kann der Mensch wissen durch Gott, sobald Gott es will."[17]) Schlegel ahnte das, was an sich erreichbar wäre, in so umfassender, überwältigender Größe, „daß es noch nie ein Mensch wirklich erreicht hat" — und fand schließlich die aufnahmsbereite Ruhe des hoffenden Erwartens: „Warum sollten wir es nicht in jedem Falle erwarten können, wenn es doch dabei sicher bleibt, daß jeder Mensch am Schlusse dieser Vorübungsstunde auf die Ewig-

[14]) S. W. Bd. 11 S. 354.
[15]) Vgl. A. v. Martin, Romantische Konversionen S. 146—149. Hier wird Fr. Schlegels Weg zur katholischen Kirche als eine Umkehr, als ein Abfall vom Standpunkte der Romantik betrachtet, behandelt. Das „Suchen" nach einem bestimmten Ziele sei ein der Romantik wesensfremdes Element, der Geist des Katholizismus sei (als etwas Eindeutiges!) dem Geist der Romantik entgegengesetzt.
[16]) S. W. Bd. 13 S. 142.
[17]) S. W. Bd. 12 S. 82.

keit, die wir Leben nennen, auf einem oder dem andern Wege zur vollkommenen Gewißheit, Klarheit und Einsicht über sich selbst, über die Welt und auch über Gott und dessen Verhältnis zu beiden gelangen wird?"[18])

Anhang.

Zu S. 10 „Die Philosophie des Spinoza, welche gegenwärtig so viele Anhänger in Deutschland findet, ist mit dem Christentum eigentlich durchaus nicht vereinbar; denn der Begriff des lebendigen Gottes ist nicht der jenes toten Gottwesens der unendlichen Substanz des Pantheismus; und nur durch Inkonsequenz ist mit dem System des Spinosa die Grundlehre des Christentums, die Lehre von der Dreieinigkeit, zu verbinden."

Heidelberger Jahrbücher der Literatur 1. Jahrgang 1. Abt. 1808 S. 273. (Fr. Schlegel: Geschichte der Religion Jesu Christe von Friedrich Leopold Grafen von Stolberg.)

Zu S. 14 Aus dem Frühjahr 1799 stammt ein Brief Fr. Schlegels an Fichte, in dem er zu dem Atheismusstreit Stellung nimmt: „Ihre Sache, verehrter Freund, scheint mir von allgemeiner Wichtigkeit. Es ist, glaube ich, die Sache der Philosophie selbst, die Sache des Zeitalters und der Nation. . . . Jeder, der fähig ist, muß an seinem Teil ein Zeugnis für die Wahrheit ablegen."

Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, herausg. von seinem Sohne J. H. Fichte, Leipzig 1862, 2. Bd. S. 422.

Zu S. 13 u. 14 (Wovor man sich zu hüten habe:) „Das ist das falsche Trugbild einer vermeinten mathematischen Gewißheit auch in der Philosophie, und einer in dieser Voraussetzung von daher entlehnten Beweisform und der Mathematik nachgeäfften Methode, was aber, so oft man es auch schon versuchte, noch nie zu einem glücklichen Ziele geführt hat . . . Ich erklärte zwar früherhin den Begriff für einen vollständig

18) S. W. Bd. 15 S. 184. (1828/29.)

nach innen und außen nach Zahl, Maß und Gewicht mathematisch abgemessenen Gedanken; aber dieses dürfte auch wohl die einzige solche mathematische Grundformel sein, welche in dem Gebiete der Philosophie allgemein anwendbar ist, und zwar nur auf den Begriff und als Richtschnur oder Grundidee zur Beurteilung für die richtige Struktur und organisch vollständige Gliederung desselben; aber nicht für die weitere Verbindung der einzelnen Begriffe zu ganzen wissenschaftlichen Redesätzen und Schlüssen, wie man jedes in sich vollendete System des Wissens oder des spekulativen Denkens als einen solchen vollkommenen Redesatz und Syllogismus betrachten kann."

S. W. Bd. 15. Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes S. 158.

Zu S. 35 Schlegel an Frau von Stransky über die Angriffe seines Bruders August Wilhelm: „Mein Bruder A. W. ist auf eine so widerwärtige und eigentlich alberne und ganz unschickliche Art feindlich gesinnt und von Parteihaß gegen alles Katholische bis in die lächerlichsten Einzelheiten erfüllt, daß es sich nicht mit Worten sagen läßt und ich auch keine Worte darüber verlieren mag." (Rottmanner 2. Bd. S. 184.)

„Denke Dir nur, mein Bruder A. W. in Bonn hat mir eine förmliche Art von Kriegserklärung zugeschickt; er war schon lang entschieden gegen alles, was von mir kam; auch gegen die ersten drei Vorlesungen hatte er in seinem letzten Brief, den ich nach meiner Rückkehr hier fand, ziemlich albern sich ausgelassen. Nun aber kündigt er mir an, daß er öffentlich auf alle Weise gegen mich auftreten und schreiben will, „um nicht mit mir verwechselt zu werden" wie er sagt, auch bei der Nachwelt. Davor braucht er doch eigentlich keine so große Furcht zu haben." (Rottmanner 2. Bd. S. 240.)

„Die Schrift von meinem Bruder ist nun angekommen und ist herzlich schlecht, seicht, überflüssig, absichtlich weltlich und erbärmlich liberal. Indessen wird es durchaus nicht nötig sein, öffentlich dagegen zu antworten, da er gegen mich auch mehr droht und stichelt, als so offen zu Felde zieht." (29. 4. 28.)

(Rottmanner 2. Bd. S. 239.)

Zu S. 44 „Dis wolte er das sie stunden in allen dingen in rechter gelossenheit; wan rechte gelossenheit ist enphenglich aller der geburte und der gaben und tugenden, die Got ie gegab oder iemer geben wil, aller gnaden und alles gutes."

Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, herausg. von Vetter, Berlin 1910, S. 365 Zeile 7.

Zu S. 45 Fr. Schlegel und Christine von Stransky waren schon im Sommer 1808, kaum daß sie sich in Wien kennen gelernt hatten, zu der Ueberzeugung gelangt, daß ihre Seelen „Schwestern" und somit zu mystischer Vereinigung für Zeit und Ewigkeit bestimmt seien. Sie schlossen also eine sogenannte Seelenverbindung, bei welcher selbstverständlich alles irdische sinnliche Moment gänzlich ausgeschlossen war, und hielten schon im Juli 1808 gemeinschaftliche Andachtsübungen ab. Der innere Zusammenhang setzte sich auch in folgenden Jahren fort, während sich Christine in Eichstätt und Augsburg, Schlegel in Wien und Frankfurt aufhielt. Zu einem regelmäßigen Briefwechsel kam es jedoch zwischen beiden erst mit dem Jahr 1821, als Christine ihrem Freund mitgeteilt hatte, daß das nervöse Leiden, das sich bei ihr schon zur Zeit ihres Aufenthaltes in Wien gezeigt hatte, unterdessen zugenommen und häufig Krisen und Visionen zur Folge gehabt habe.

„Gegen nervöse Krankheitserscheinungen glaubte nun Fr. Schlegel ein spezifisches Heilmittel zu kennen. Seit dem Herbst 1919 hatte er sich in das Studium des Magnetismus vertieft und in dieser „Wissenschaft", wie er später der Schriftstellerin Wilhelmine von Chezy anvertraute, große Entdeckungen gemacht. Nach seiner Annahme war der Magnetismus eine einzelnen Menschen von Gott verliehene Kraft, durch die der körperlich gesunde und sündenreine Arzt oder Laie die Leiden Frommgesinnter durch Segnen, Händeauflegung und ähnliche Manipulationen heilen könne." (Rottmanner 1. Bd. S. XVII ff). Vgl. S. 67.

Zu S. 49 „Eine der eigenartigsten Episoden im späteren Leben Schlegels ist seine Verbindung mit dem eigenartigen Wundertäter, dem Prinzen Alexander Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst (1794—1859), der 1815 geistlich geworden, sich mit Magnetismus beschäftigte." Viele Kranke strömten ihm zu — er heilte eine Prinzessin Schwarzenberg und einen Bauern Martin Michel aus Baden. Die Persönlichkeit Hohenlohes war besonders anziehend für Fr. Schlegel, der auch um diese Zeit eine Art von religiösem Magnetismus trieb. Die Korrespondenz zwischen beiden begann Ende 1821; ein Jahr später kam Hohenlohe nach Wien — 1823 fand der Verkehr ein Ende wegen eines Vertrauensbruches wahrscheinlich wegen der Gräfin Lesniowska".

H. Finke. Briefe an Fr. Schlegel, Köln 1917 S. 82 und 83.

Zu S. 50 „Die sakramentale Auffassung der Handauflegung in der katholischen Kirche konnte sich wohl anknüpfen an Stellen des neuen Testaments wie II Tim. 1, 6: „Die Gnadengabe, die in dir ist vermittelst meiner Handauflegung", die eine mehr

als symbolische, das Amt sinnbildlich übertragende, eine mechanisch-magische Deutung nahelegt. Indem die Kirche nun die Ordination als Sakrament in Parallele zur Taufe stellte, erhöhte sie immer mehr die Bedeutung der Handauflegung. Augustin deutete sie noch als symbolisches Zeichen der Fürbitte; später faßte man sie als Symbol der Aneignung des Betreffenden für die Kirche, genauer für den Stand derer, welche die Hand auflegen; Thomas von Aquino aber wandte darauf den Sakramentsbegriff an: sie ist unentbehrlich für die Mitteilung übernatürlicher Kräfte vom Bischof auf den Priester, der danach erst die Verwandlung der Oblate in den wahren Leib Christi vollbringen kann. Indem sie mit dem Wort: „Nimm hin den heiligen Geist" (Joh. 20, 23) verbunden ist, erscheint sie deutlich als Geistübertragung."

„Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Handwörterbuch, herausg. von F. M. Schiele und Leopold Zscharnack 2. Bd. S. 1834.

Zu S. 50 Schlegel traf 1825 mit Fr. v. Str. in Bad Kreuth zusammen. „Aber auch jetzt versagten seine magnetischen Heilversuche, ja es traten bei der Leidenden sogar Stigmatisationserscheinungen auf, die mehrere Monate dauerten und mit großen Schmerzen verbunden waren. Das Gleiche wiederholte sich 1827, als Fr. Schlegel, diesmal von seiner Frau begleitet, nach Augsburg kam, um in magnetischen Sitzungen seine Kunst aufs neue zu erproben. (Rottmanner 1. Bd. S. XIX.)

Zu S. 51 Vgl. Franz, A. „Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter", S. 626 und 629 über „Unzulässige Gleichstellung der profanen Besegnungen mit den kirchlichen Benediktionen."

Zu S. 63 Brief Dorotheas an Karoline Paulus vom 23. 2. 1806. „Ob ich glaube, fragst Du, daß die ewige Jugend im katholischen Glauben stecke? Freilich glaube ich das, und darum wäre es besonders erwünscht, daß Du katholisch wärest, damit Du bis in Dein 90. Jahr so lustig und liebenswürdig bliebst, wie Du jetzt bist."

Rudolf Unger, Briefe von Dorothea und Friedrich Schlegel an die Familie Paulus S. 84. Vgl. P. Lippert, Das Wesen des katholischen Menschen S. 81 „Der katholische Mensch ist ewig jung und darin liegt das letzte Geheimnis seines frohen Gemütslebens."

Zu S. 64 „Wir können es unmöglich als einen allgemeinen Grundsatz aufstellen, jeder solle bei der Religion verharren, die von seinen Vätern und Vorvätern auf ihn vererbt worden ist. Die Befolgung dieses Grundsatzes hätte die Verbreitung des Christentums und die Reformation unmöglich gemacht. Ferner behaupten wir als Protestanten, das Recht der freien Prüfung — dieses Recht ist illusorisch, wenn wir nicht zu-

geben wollten, daß ein redlicher Prüfer nach Maßgabe seiner Kräfte, Kenntnisse und Einsichten, auf ein dem unsrigen entgegengesetztes Resultat geführt werden könne."

August Wilhelm Schlegel, Sämtliche Werke Bd. 8 S. 272.

Zu S. 66 „Wie in aller Welt hast Du Dich nur zu einer so ganz verkehrten Ansicht, wie von der Vorherbestimmung der Gnade verleiten lassen! Ich kann Dir darüber nur ganz kurz sagen, daß mit diesem Irrtum nach meiner Ueberzeugung alles Christentum aufhört. Ich kann Dir in einem Briefe das eigentliche Geheimnis der Gnade nicht metaphysisch klar machen, was mündlich schon einmal geschehen soll, noch habe ich Lust, gegen dieses calvinisch tückische Irrwesen mich in einen Streit einzulassen."

H. Hinke, Der Briefwechsel Fr. und Dorothea Schlegels 1818—1820 S. 167.

Zu S. 67 Gebet.

Gegrüßt seist Du, o Jesus! Alle Gnade kommt von Dir; durch Dich gelangen wir zu dem Vater und durch Dich werden wir erfüllt mit dem heiligen Geiste. Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes und selber Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. — Hochgelobt und gebenedeit sei das Kreuz, welches Du getragen hast; hochgelobt und gebenedeit sei Dein allerheiligster Name, in welchem sich beugen alle Knie, welche sind im Himmel und auf Erden und unter der Erden. Neige Dein Herz herab gegen uns arme, durch Dich so teuer erkaufte Seelen, die wir aus dem Staub zu Dir hinauf in Demut flehen, daß wir schöpfen mögen aus dem unergründlichen Born Deiner ewigen Liebe. Oeffne uns Deine heiligen Wunden, deren Glanz alle Himmel mit ihrem Lichte erfüllt, auf daß Dein Blut an uns verherrlicht werde und wir eingehen in die Schar Deiner Auserwählten. Wir flehen zu Dir, o Heiland der Welt! Daß Dein Name verherrlicht und Deine Kirche gereinigt, gestärkt und verbreitet und wunderbar erneuert werde durch die Kraft Deines allerheiligsten Blutes. Amen! Fr. Schlegel.

Rottmanner 1. Bd. S. 442.

„— — — Preisen und verehren also auch wir ohne Unterlaß jene unendliche Fülle der Gnaden, welche Gott seiner gebenedeiten Mutter verliehen und zu welcher die Seele der Maria schon von ewig her ausgewählt hat. Betrachten wir aber auch, uns zum Vorbilde der Nachahmung, jene christlichen Tugenden, welche die seligste Jungfrau die ganze Zeit ihres Lebens hindurch unwandelbar geübt hat, damit uns dieselben zum Spiegel der Vollkommenheit dienen mögen."

Rottmanner 1. Bd. S. 443.

Zu S. 74 Glauben und Wissen könne niemals in Gegensatz treten. „Wenngleich aber der Glaube über der Vernunft steht, so kann doch niemals zwischen Glauben und Vernunft ein wirklicher Widerspruch stattfinden, weil eben derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt hat. Gott aber kann nicht sich selber verleugnen, und es kann nicht das Wahre dem Wahren jemals widersprechen. Der falsche Schein eines solchen Widerspruchs aber entsteht vorzugsweise daraus, daß entweder die Glaubenssätze nicht im Sinne der Kirche aufgefaßt und ausgelegt oder Erdichtungen und Meinungen für Aussprüche der Vernunft gehalten werden. Darum erklären wir, daß jede Behauptung, welche der Wahrheit des erleuchteten Glaubens widerspricht, durchaus falsch sei.“ (Vatik. sess. III c. 4 Denz. 1797) Bartmann, Dr. B. Jahrbuch der Dogmatik, Freiburg im Breisgau 1911 S. 61.

Zu S. 80 Vgl. Saint-Martin: „Ich schließe denn von neuem damit, daß die wahrhafte Bestimmung unserer Sprachen die Verkündigung der göttlichen Wunder sei, und daß unsere Rede nur in dem Grade rein, wohl geordnet und wirksam sein könne, in welchem sie dem Quell der wahren Rede oder dem Wort entquollen ist, in und mit welchem der Mensch erschaffen ward.“

Claude de Saint-Martin, „Vom Geist und Wesen der Dinge“, übersetzt von G. H. Schubert 2. Teil S. 128. („Von dem Ursprung der Sprachen.“)

Zu S. 81 In seinem Briefe vom 1. Oktober 1865 schreibt Philipp Veit: „Seit sich Pater Hofbauer und Fr. Schlegel in Wien kennen gelernt hatten, blieben sie innigste Freunde und Hofbauer übte als ein fast täglicher Gast des Hauses den bedeutendsten Einfluß auf Fr. und die selige Mutter, welche beide mit unbegrenzter Liebe und Hochachtung an ihm hingen.“

Unverhohlen äußerte der Heilige aber auch seine Kritik, wenn ihm das eine oder andere unkirchlich erschien. So erzählt Veit (Dr. Emanuel Veit, Arzt und Priester): „Ich war einmal zugegen, als der ehemalige Fürst der deutschen Literatur, Fr. Schlegel, ein sehr seltsames, neurologisches (mesmerisches) System des Katholizismus ihm auseinandersetzte. Hofbauer hörte gelassen zu und half seiner eigenen Geduld zuweilen mit Worten auf: „Das ist nichts, gar nichts.“ — Allein der berühmte Philolog und Romantiker ließ nicht ab; er suchte seine Lieblingsgedanken mit allem Eifer ihm aufzudrängen. Da wurde endlich Hofbauer der Sache müde; er stand auf, umhalste den Legationsrat mit beiden Armen, schüttelte ihn und sprach: „Du bist doch mein Friedrich.“ Und was tat dieser? Halb verdrießlich erwiderte er: „Nun jawohl,

aber —"; er konnte jedoch seinen Vortrag nimmer fortsetzen. Es war abgetan."

P. Adolf Innerkofler, Der heilige Clemens Maria Hofbauer, Regensburg 1913 S. 688 ff.

Zu S. 25 Ueber Schlegels und Schellings Kampf gegen und für den Pantheismus vergl. A. Kloß „Die Heidelbergischen Jahrbücher der Literatur in den Jahren 1808—1816" S. 108. „Während Friedrich Schlegel in seiner Schrift „„Ueber die Sprache und Weisheit der Inder"" nach Goethes Ansicht ein „„christkatholisches Glaubensbekenntnis"" aussprach und nachzuweisen suchte, daß die ältesten Religionen Emanationssysteme waren und nicht auf einem — seiner Ansicht nach niedrig stehenden — Pantheismus beruhten, glaubten die Schellingianer an die Ursprünglichkeit und Reinheit des Pantheismus, was Görres . . . ausführlich in seiner „„Mythengeschichte der asiatischen Welt"" und in der theologischen Abteilung der Jahrbücher selbst darstellte. Windischmann war nicht umsonst von Schelling selbst um diese Zeit zur Bekämpfung des Schlegelschen Dualismus aufgefordert worden. Er betonte in seiner Rezension, daß die ursprüngliche Religion patheistisch und dieser Pantheismus das „„reinste . . . Gottesgefühl der ersten Welt"" gewesen sei; er tadelte die, welche „„das erblindete Heidentum mit einer durch religiösen Anstrich blendenden Einseitigkeit betrachten"" und den späteren unreinen Pantheismus mit dem ursprünglichen verwechseln. Alles dies ist versteckte Polemik gegen Friedrich Schlegel und entspricht den Anschauungen Schellings und Görres'."

Berichtigung.

In der 4. Fußnote auf Seite 25 muß es heißen: S. Anhang S. 89 statt S. 130.

Lebenslauf.

Am 12. 9. 1896 bin ich als Tochter des Oberstleutnants Max Boesmiller und seiner Gattin Anna, geb. Rau, in Kitzingen am Main geboren. Nach vierjährigem Volksschul- und fünfjährigem Institutsbesuch (Kerschensteiner) in München absolvierte ich das Lehrerinnenseminar in Aschaffenburg, 1919 das Staatsexamen für Volksschullehrer und bin seit 1918 an den Volksschulen Münchens tätig. 1925 nahm ich am Abitur des Wittelsbacher Gymnasiums zu München teil und studierte an der Ludwig-Maximilians-Universität München Germanistik, Kunstgeschichte und Philosophie. Ich hörte die Vorlesungen der Professoren: Becher, Brecht, Borcherdt, Geyser, v. Hildebrand, A. L. Mayer, Muncker, v. Kraus, Kutscher, Pinder, Rose, Strich, Sommer, Wölfflin.

Meinen Lehrern, insbesondere Professor F. Strich, von dem ich Anregung und fördernden Rat zu meiner Dissertation empfing, bleibe ich stets zu Dank verpflichtet.

Franziska Boesmiller.